NUOVA SERIE ANNO VII 1929 FASCICOLO I

"DIDASKALEION,,

STUDI DI LETTERATURA E STORIA CRISTIANA ANTICA

DIRETTORE: **PAOLO UBALDI**

REDATTORE: **Sisto Colombo**

• • •

DIREZIONE E REDAZIONE
Via Madama Cristina, 1
TORINO (106)

AMMINISTRAZIONE
S. E. I. - *Corso Regina Margherita, 176*
TORINO (109)

TORINO
SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
Corso Regina Margherita, 174

TORINO - Via Garibaldi, 20 | GENOVA - Via Petrarca, 22-24r | ROMA - Via Due Macelli, 52-54
MILANO - Via Bocchetto, 8 | PARMA - Via al Duomo, 20-26 | CATANIA - Via Vitt. Eman., 135

SOMMARIO

Ancora il Codice Casanatense 1338 . UMBERTO MORICCA

Della controversia su « Homo Plautinae prosapiae ecc. » . . . . . EMILIO MAGALDI

Natura e Cristianesimo negli « Exameron » di S. Basilio e di S. Ambrogio MARIA CESARO

L'umanesimo agostiniano del Petrarca. — Parte II. - I. La cultura patristica del Petrarca *(continua)* . . . . . P. GEROSA

Recensioni.

ANCORA IL CODICE CASANATENSE 1338.

Una nuova omelia di Massimo di Torino, e undici di autore ignoto.

Nei fascicoli XI (novembre) e XII (dicembre) del 1928, I (gennaio) e II (febbraio) del 1929 della rivista *Bilychnis*, studiando l'importante Codice Casanatense 1338, pubblicai il testo di 7 omelie inedite di Teodulfo d'Orléans, e separatamente quello di altre 24, anch'esse inedite, che io con buone ragioni ho creduto di poter attribuire a Massimo di Torino.

Del grosso nucleo di omelie inedite, contenute in quel codice, rimane ancora una parte, sulla quale fornii ampie notizie nelle pagine 6-9 del fascicolo di gennaio 1929 della citata rivista *Bilychnis*, ma di cui mi astenni, allora, dal pubblicare il testo, perchè mi proponevo di continuare il mio lavoro d'indagine, e vedere se la fortuna mi conducesse a rintracciare il probabile autore.

La fortuna non mi arrise pienamente. Tuttavia un esame più accurato del testo fece sì che io potessi correggere la mia opinione, almeno relativamente ad una delle omelie di questo gruppo: è la V della serie (la XI delle trentotto omelie inedite del codice). Il riscontrare in essa la presenza di un passo, desunto dalle *Hom. in Evang.* di Gregorio Magno, mi aveva indotto ad includerla nel gruppo delle omelie posteriori al VI° secolo. Ma ora, cercando di decifrare meglio il senso del contesto, in taluni punti davvero gravemente corrotto, ho visto che il passo gregoriano non può esser considerato se non come una sconcia zeppa, assai malaccortamente introdotta nel corpo dell'omelia.

1 — « *Didaskaleion* », 1929, I.

Il passo gregoriano vi si legge spezzato in due parti, a metà periodo, e ciascuna delle due parti è inserita nel contesto a parecchie righe di distanza, senza che quell'arruffone del raccoglitore, o del copista, o di quel qualunque individuo a cui debbasi attribuire la causa di tanta confusione, si sia dato il menomo pensiero di adattare in qualche modo i due tronconi a ciò che precedeva e a ciò che seguiva.

Nel primo luogo, dopo la frase: *denuntians... Christum scilicet in carne venturum Deum*, che continua regolarmente, dopo la zeppa, con le parole: *hominemque significans, qui, natus ex virgine* etc., troviamo un paio di periodi gregoriani (GREG., *Hom. in Evang.*, I, 5, 3, in MIGNE, *Patr. lat.*, LXXVI, 1094), che cominciano con le parole: *Ante Dei namque oculos*, e s'interrompono bruscamente con le altre: *quod in ara tuae laudis*. Il resto dello stesso periodo, *impono... de nostro profectu gratulari*, ricomincia, senza nemmen la mancanza d'una sillaba, assai più giù, dopo le parole *virgo conciperet, virgo pareret*, le quali del resto trovano il loro seguito naturale nel *virgo permaneret*, che si legge immediatamente dopo la zeppa.

Fatta questa constatazione, e visto inoltre che, verso la fine dell'omelia, il passo: *Inclusa est igitur... in quo nullam repperit culpam* ne riecheggia assai da vicino un altro, contenuto nella IV delle omelie da noi attribuite a Massimo (cfr. *Bilychnis*, gennaio 1929, fasc. I, pag. 15), io credo che allo stesso Massimo si possa riportare anche l'omelia in questione, cioè quella che, nel gruppo delle omelie da me prima riportate ad epoca posteriore al VI° secolo, occupa il quinto posto.

In tal modo le omelie inedite di Massimo, nel Codice Casanatense, assommano a 25, invece che a 24, e diminuisce di uno il numero di quelle, di cui ora intendo presentare il testo al lettore.

Tali omelie sono 11: 4 sulla natività, 1 sull'epifania, 4 quaresimali, 2 pasquali. Il loro autore, certamente vissuto in epoca posteriore al VI° secolo, è un ammiratore, forse

un discepolo di Gregorio Magno, le cui opere, specialmente i *Moralia*, insieme con alcuni trattati ambrosiani, costituiscono la fonte più largamente sfruttata. Ma noi conosciamo e conserviamo troppo poco della letteratura omiletica del più antico medioevo per poter arrischiare, in mancanza di dati più certi e positivi, quali sono, per esempio, l'indicazione del luogo in cui l'oratore parlava, e il confronto con altre opere, già possedute e sicuramente autentiche, del medesimo autore, come appunto avvenne nel caso delle sette omelie, che furono oggetto della prima parte del mio studio sul Codice Casanatense, una qualsiasi ipotesi.

Ciò nonostante, non mi è sembrato del tutto privo di interesse per gli studiosi il presentare, qui appresso, il testo delle 11 omelie in questione, e attendere che la scoperta di qualche altro codice, o la sagacia di un critico più abile e di un più sottile ricercatore che io non sia, riesca a sollevare il velo che nasconde tuttora ai miei occhi il nome di chi compose quel gruppo di omelie.

Nella riproduzione del testo, mi sono fedelmente attenuto alle medesime norme, che io stesso indicai a proposito della pubblicazione delle altre omelie del Codice Casanatense (cfr. *Bilychnis*, gennaio, fasc. I, 1929, pag. 10 sg.). Al gruppo delle 11 premetto la nuova omelia del vescovo di Torino.

V. (XI, cc. 77ᵛ-78ᵛ).

Quanta debitae servitutis obsequia, fratres karissimi, divinae pietati debeat humana na|tura, evidenter nobis demonstrat dies *c. 77 v* hodierna, in qua gravitate Dei misericordiae[a] nostrae reparationis et aeternae felicitatis, culpa primi parentis dimissae, praestita est gratia. Divina namque potentia, cuius opus est misericordia, statim ut nos diabolica malignitas veneno suae mortificavit invidiae praedestinata renovandis[b] mortalibus pietatis suae remedia inter ipsa mundi primordia designavit, denuntians serpenti futurum

a) misericordia. — *b*) predestinandam renovandam.

semen mulieris quod noxii capitis elationem sua virtute contereri[c], Christum scilicet in carne venturum Deum. < Ante [1] Dei namque oculos non manus vacua a munere, si fuerit arca[d] cordis plena bona voluntate. Hinc psalmista: *In me sunt, Deus, vota tua*[e], *quae reddam, laudationes tibi*[2], ac si dicat: Etsi exterius munera offerenda non habeo, inter memetipsum tamen invenio quod in ara tuae laudis > hominemque significans, qui, natus ex virgine, violatorem humanae propaginis incorrupta nativitate damnari[f]. Licet enim diabolus gloriaretur hominem[g] sua fraude deceptum, divinis caruisse muneribus, et inmortalitatis dote nudatum duram mortis subisse sententiam, deinde quoque[h] iuste se veritatis exigente rationem erga hominem quem tanto honorem condiderat... opus fuit, dilectissimi, secreti dispensationem consilii, ut incommutabilis Deus, cuius voluntas non potest sua benignitate privari, hominem diabolica versutia ductum in culpam contra Dei propositum non permitteris... Adveniente igitur tempore, quod redemptioni hominum fuerat praedestinatum, ingreditur haec mundi infima Ihesus filius Dei Christus, de caelesti sede descendens, et paterna gloria non recedens, novo ordine nova nativitate generatus. Novo ordine[i] dico, quia invisibilis in suis, visibilis
c. 78 factus est in nostris; | nova dico nativitate, quia, conceptus a virgine, natus [est] ex virgine, ubi non fuit paternae carnis concupiscentia, nec maternae integritatis iniuria. Quia futurum hominum[k] salvatorem talis ortus decebat, qui in se haberet suberet[l] naturam et humanae carnis inquinamenta nesciret. Humano quidem usu[m] et consuetudine caret redemptoris nostri nativitas, sed divina potestate subnixum est ut virgo conciperet, virgo pareret < impono[n], qui ad nostram dampnationem non pasceris obla-

c) *La forma verbale è errata; ma non è facile ricostruire la forma originale. Forse* contereret. — *d*) *Così Greg.; Il cod.:* dorea. — *e*) tue. — *f*) damnaret? — *g*) homine. — *h*) *Tutto il passo che segue è profondamente corrotto.* — *i*) hordine. — *k*) hominem. — *l*) *Termine corrotto.* — *m*) husu. — *n*) *le parole* impono qui... profectu gratulari *sono il seguito del passo gregoriano precedentemente citato. Tolte queste di mezzo, il senso corre. Le prime parole del passo si leggono nel testo gregoriano così:* impono, quia qui nostra datione non pasceris, oblatione cordis.

(1) Il passo che segue, fino a *in ara tuae laudis,* è desunto da GREGOR., *Homil. in Evang.*, I, 5, 3 (MIGNE, *Patrol. Lat.*, LXXVI, 1094).

(2) *Ps.* 55, 12.

tionem cordis melius placaris. Nil quippe offertur Deo ditius (*o*) voluntate bona. Voluntas autem bona est, sic adversa alterius, sicut nostra pertimescere, sic de alterius prosperitate sicut de nostro profectu gratulari > virgo permaneret. Non est hic cogitanda, fratres, parientis conditio, set nascentis arbitrium, quia homo sic natus est, ut voluit et potuit. Venit enim contagia nostra auferre (*p*), non perpeti, nec succumbere vitiis, sed mederi; propter quod oportuit ut novo ordine (*q*) [nasceretur] qui novam inpollutae sinceritatis gratiam humanis corporibus inferebat; oportuit ut primam genitricis integritatem nascentis incorruptio custodiret, et claustrum pudoris et sanctitatis hospitium virtus, divino (*r*) spiritu infuso, servaret, quae statuerat deiecta erigere, confracta solidare, et superatis carnis illecebris multiplicatam pudicitiae donare virtutem, ut virginitas, quae in aliis non potest esse salva generando, fieret in aliis mutabilis renascendo. Confitendo (*s*) fuit autem divini consilii, quod Christus nasci elegit de virgine, et diabolo videlicet humanae celaretur salvatio, et cum spirituali latente conceptu (*t*), ipsum non aliud videret quam alios (*u*), non aliter crederet natum esse quam ceteros, quia cuius similem cum universis advertit naturam, | parem habere arbitratus est cum om- *c. 78ᵛ*
nibus causam; nec intellexit a transgressionis eius vinculo liberum, quem ab infirmitatibus possibilitatis et mortalitatis invenit alienum. Verax namque misericordia Dei, cum ad reparandum humanum genus ineffabiliter et multa suppeteret, hanc potissimum consulendi elegit (*v*) viam, qua ad destituendum opus diaboli (*x*) non virtute uteretur potentiae, sed ratione (*y*) iustitiae. Nam superbia hostis antiqui non immerito sibi in homines ius tirannicum vendiverat, nec indebito dominatu praemebat, quos a mandato Dei sequaestratos, in obsequio suae voluntatis spontaneos illexerat. Non itaque iuste amitteret originalem humani generis servitutem, nisi de eo quem (*z*) subegerat vinceretur; quod ut fieret, sine virili semine natus est de virgine, assumpsit de matre naturam (*a*), non culpam. Sic hic novus homo contemperatus est veteri, ut veritatem (*b*) susciperet generis, et vitium excluderet vetustatis. Inclusa (*c*) est igitur securi hominis hostis (*d*) astutia, qui nativi-

o) detius. — *p*) aufferre. — *q*) hordine. — *r*) divini. — *s*) *Termine corrotto.* — *t*) conceptum. — *u*) alio. — *v*) eligunt. — *x*) diabolis. — *y*) rationem. — *z*) quae. — *a*) natura. — *b*) in veritatem. — *c*) inlusa? — *d*) se caris homines ostis.

tatem pueri in salutem humani generis procreati non aliter sibi quam omnium nascentium putavit obnoxiam, nec credit primae transgressionis exortem, quem multis documentis didicit esse mortalem; et cum ab illo exigeret[e] poenam, in quo[f] nullam repperit[g] culpam, ipsius omne commentum vacuatur, et per incarnationem Christi potestas est nobis data, ut liberi efficiamur ex servis, et de extraneis provehamur[h] in filios, et de abiectis a paradisi sedibus efficiamur consortes angelis, iuxta quod hodie audistis: *Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis* (1), praestante Domino nostro Ihesu Christo.

e) exiret. — *f*) qua. — *g*) reperit. — *h*) provebamur.

I. (IV, cc. 70v-71).

Presenta due passi, uno in principio e l'altro verso la fine, desunti da GREGORIO MAGNO, *Moral.*, XXXI, 1, 1 (MIGNE, *Patr. lat.*, LXXVI, 571), e IV, 3, 8 (MIGNE, LXXV, 642).

UNDE SUPRA.

c. 70v Fraternitatis[a] vestrae auribus, fratres, per doctores (2) ecclesiae saepe nuntiatum est quod in paradiso sano homini diabolus invidens superbiae[b] vulnus inflixit[c], ut, qui mortem non acceperat conditus, mereretur[d] elatus. Sed quia divinae potentiae suppetit non solum bona de nihilo facere, sed ea etiam[e] ex malis quae diabolus perpetraverat reformare, contra hoc vulnus inflictum superbientis[f] diaboli medicina apparuit humilitas Dei, ut auctoris[g] exemplo humiliati surgerent qui imitatione[h] hostis elati ceciderant. Sicut enim initium hominis peccati superbia, ita

a) fraternitas. — *b*) *Così Gregorio. Il codice:* videns superbia. — *c*) influxit. — *d*) *Così Greg. Il codice:* moreretur. — *e*) esset. — *f*) *Così Greg. Il codice:* superbientibus. — *g*) avetoris. — *h*) surgerent inmitationem.

(1) LUC., 2, 14.

(2) Il *doctor ecclesiae* è Gregorio. Il passo che segue infatti è tolto dai *Moral.* XXXI, 1, 1 (MIGNE, *Patrol. Lat.*, LXXVI, 571).

omnium[i] consummatio virtutum humilitas est. Idcirco namque Deus inter nos homo factus est, ut non solum nos, mancipatos diabolo, sanguine suo redimeret, sed et[k], ostenso[l] humilitatis exemplo, commutaret. Studebant enim omnes superbi, Adam stirpe progeniti, prospera vitae praesentis ante Christi adventum appetere, adversa devitare, obprobria fugere, gloriam sequi. Venit autem inter eos incarnatus Dominus altissimus humiliatus, indeficiens angelorum panis femineis uberibus[m] lactatus, inmensus brevissimo praesepio positus, pax inmortalitatis, stolae largitor vilissimis [pannis] obvolutus, adversa appetens, prospera spernens, opprobria amplectens, gloriam fugiens. Nam cum viderit[n] illum sibi regem constituere voluisse[o], fieri rex noluit[p]. Cum vero illum tandem interficere molirentur, sponte ad crucis patibulum venit. Ecce, fratres, auditis humilitatis medicinam, quam nobis salvator ostendit[q] contra inflictum vulnus superbientis[r] diaboli. Qui utrasque creaturas, quas Deus ad se intelligendum | atque *c. 71* laudandum condiderat, angelicam videlicet et humanam, superbia perculit ([1]), per quam alter de caelo alter de paradiso eiectus est. Salvatori igitur nostro, qui in tantum se hodie humiliavit, ut formam servi accipere dignaretur pro nobis, taliter gratias agamus, taliter serviamus, ut non cum superbis creaturis pravis ad infima[s] deiciamur, set cum humili redemptore nostro ad alta caelorum promereamur, ipso adiuvante qui vivit et regnat.

i) ominum. — *k*) est. — *l*) hostenso. — *m*) huberibus. — *n*) viderim. — *o*) voluissent. — *p*) fuit. — *q*) hostendit. — *r*) superbientibus. — *s*) infimis.

([1]) Il periodo è tolto da GREG., *Moral.*, IV, 3, 8 (MIGNE, *Patrol. Lat.*, LXXV, 642).

II. (V, cc. 71-72^v).

Gregorio Magno vi si trova nominatamente citato, a proposito della possibilità che ha l'uomo di elevarsi talora fino ad uguagliare l'altezza degli angeli. Un altro passo è desunto da AGOSTINO, *Sermo* XXII, 10, 10 (MIGNE, *Patr. Lat.*, XXXVIII, 154).

c. 71 Refert in epistola ad Hebraeos, fratres dilectissimi, beatus apostolus Paulus quod Salvator noster *non apprehendit angelos, sed semen Abrahae*[a] *deprehendit*[1]. Unde debuit per omnia fratribus assimilari, ut misericors fieret et fidelis pontifex ad Deum, et[b] repropitiaret delicta populi. Cum omnibus igitur modis, fratres, mediator hominibus Deus propter temporum oportunitatibus, quae mira sapientia eius ordinantur, nullo modo beneficientius consulit generi humano quam cum ipsa Dei sapientia, id est unicus Dei filius, consubstantialis patri et coaeternus, totum hominem suscipere dignatus est, et *verbum caro factum est et habitavit in nobis*[2]. Ita enim demonstravit carnalibus et non valentibus intueri mente veritatem, corporisque sensibus deditis[c] quam excelsum locum inter ceteras[d] creaturas haberet[e] humana natura quod non solum visibiliter. Nam id poterat et in aliquo aethereo corpore ad nostrorum aspectuum tolerantiam[f] temperato set in omnibus in vero homine apparuit. Ipsa enim natura suscipienda erat quae liberanda, et ne quis forte sexus a suo creatore se contemptum
c. 71 v putaret, | virum suscepit natus ex femina, miraculis conciliavit fidem Deo, qui erat passionibus homini quem gerebat satelles. Voluptatum divitias perniciose[g] populi appetebant, pauper ipse esse voluit; honoribus et imperiis inhiabant, rex ipse fieri noluit; carnales filios magnum bonum putabant, tale convivium prolemque ipse contempsit; contumelias superbissime horrebant, omne genus contumeliarum ipse sustinuit; iniurias intolerabiles arbitrabantur: quae maior iniuria quam iustum innocentem damnari? Dolores corporis exsecrabantur, flagellatus ipse atque cruciatus est. Mori timebant, mortem pro nobis sustinuit. Ignominiosissimum mortis genus crucem putabant, crucifixus est. Omnia quae[h] vitare cupientes ab studio deviabamus, perpetiendo deiecit. Non enim ullum peccatum committi potest, nisi dum appetuntur ea quae ipse sustinuit. Magna benivolentia, fratres, magna misericordia! Unicus natus est, et noluit remanere unus. Multi homines, cum filios non habuerint, peracta aetate, adoptant sibi et voluntate faciunt quod natura non potuerunt: hoc faciunt homines. Si

a) Habrahe. — *b*) ut. — *c*) deditas. — *d*) ceteros. — *e*) habent. — *f*) tollerantiam. — *g*) pernitiose. — *h*) quem.

(1) *Hebr.*, 2, 16.
(2) IOAN., 1, 14.

autem aliquis habet(*i*) filium unicum, gaudet ad illum magis, quia solus omnia possessurus est, et non habebit qui cum eo dividat haereditatem et pauperior remaneat. Non sicut Deus. Unicum eundem, quem genuerat ipsum, et per quem cuncta creaverat, misit(*l*) in hunc mundum, ut non esset unus, set fratres haberet adoptatos. Non enim nos nati sumus de Deo, quomodo ille unigenitus, set adoptati per gratiam ipsius. Ille enim unigenitus venit solvere peccata, quibus inplicabamur, et facere(*m*) cohaeredes Christi. Non timuit ille habere cohaeredes, quia haereditas in qua cohaeredes Christi sumus, non minuitur multitudine filiorum, non fit angustior numerositate cohae|redum(*n*), set tanta est *c. 72* multis, quanta paucis, tanta est singularibus, quanta omnibus. Illi ipsi eo ipsos possidente fiunt haereditas(*o*) ipsius et ille vicissim fit haereditas ipsorum. Audi quomodo ipsi fiant haereditas ipsius. Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te. *Postula a me et dabo tibi gentes haereditatem* (1). [Audi] ille quomodo fit haereditas eorum. *Dominus,* inquit, *pars haereditatis meae et calicis mei* (2). Haeredes ergo Christi dicimur, quia reliquit nobis pacis ecclesiasticae possessionem per fidem dispensationis temporalis, quam in hac vita possidemus, quod testatus est dicens: *Pacem meam do vobis, pacem meam relinquo vobis* (3). Cohaeredes autem eius efficiemur, cum in fine saeculi absorbebitur mors in victoriam. Sed adtendite, fratres, quod, non laeso patre, non laesa matre, datur unicuique haereditas, quia (4) duo parentes(*p*) nos non genuerunt ad vitam. Parentes, qui nos genuerunt ad mortem, Adam est et Eva; parentes, qui nos genuerunt ad vitam, Christus est et ecclesia. Nati sumus contra te a prioribus parentibus, ut moriamur; Deus autem pater et mater ecclesia non ad hoc generant, ut moriamur, sed ad vitam aeternam, quia

i) habent. — *l*) misi. — *m*) faceret. — *n*) coherendum. — *o*) Illi ipsi est te ipsis possidente fugerint hereditas. — *p*) parentis. *Il testo qui è lacunoso. Agostino legge:* duo parentes nos genuerunt ad mortem, duo parentes nos genuerunt ad vitam.

(1) *Ps.* 2, 8.
(2) *Ps.* 15, 5.
(3) IOAN., 14, 27.
(4) Il passo che segue, fino a *vitam aeternam*, è desunto da AGOSTINO, *Sermo* XXII, 10, 10 (MIGNE, *Patrol. Lat.*, XXXVIII, 154).

ipsi sunt [aeterni], et habemus haereditatem promissam a Christo, vitam aeternam. Adhuc tamen non corpus totum accepit, quia caput in caelo est, membra adhuc in terra sunt. Nec caput solum accepturum est haereditatem, id est caput et corpus. Membra ergo Christi sumus, speremus haereditatem, quia cum ista omnia transierunt, hoc bonum accepturi sumus et hoc malum evasuri, quod non transibit. Tanta enim in vobis tunc revelabitur gloria, quod et angelis aequabimur[q] et Deum, sicut est, facie ad faciem contemplabimur, quod[r] Ezechiel propheta[s] testatur, cum dicit: Latitudo [et altitudo] aedificii *uno calamo*[t] *mensuratur*[1]. Angeli |
c. 72 v et hominis creatura[u] signatur per haec duo, quia ista adhuc in imis deget, illa vero in sublimibus permanet. Set uno calamo[v] mensuratur utraque, quia humilitas hominum, sicut dicit Gregorius, quandoque ad aequalitatem ducitur angelorum. Unde dicitur per Iohannem: *Mensura hominis, quae est angeli*[2], quia videlicet usque ad altitudinem gloriae homo perducitur, in qua solidati[y] se angeli laetantur, et quia illis spiritibus non erunt inaequales, ideo dicitur: latitudo aedificii tanta est quanta et altitudo[3]; et quoniam vir, qui sua imagine[z], sicut praedictus propheta dicit, redemptorem signat[4], mensus est latitudinem aedificii quantam[a] et altitudinem, conscendamus nos, fratres minimi[b] in terra, ut coaequemur angelis in caelo. Quod nobis unigenitus Dei praestet, qui vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen.

q) equabamur. — *r*) Qui. — *s*) prophetat. — *t*) calomo. — *u*) angeli et hominis creatur signatur. — *v*) calomo. — *x*) omnium. — *y*) solidatus. — *z*) imaginem. — *a*) quanta. — *b*) fratribus minimis.

(1) EZECH., 40, 5.
(2) *Apoc.*, 21, 17.
(3) Cfr. *Apoc.*, 21, 16.
(4) Cfr. *Apoc.*, 21, 15.

III. (VI, cc. 72r-73v).

L'autore di questa omelia toglie da Gregorio, senza citarlo, un luogo, (GREG., *Hom. in Evang.*, I, 8, 2, in MIGNE, *Patr. Lat.*, LXXVI, 1104-1105), e ricorda esplicitamente, in

un altro, insieme col nome del grande pontefice, anche le parole di un passo dei *Moralia* (GREG., *Moral.*, IV, 3, 8, in MIGNE *Patr. Lat.*, LXXV, 664).

Quantum, fratres, suo creatori debeat humana creatura, quantum redemptori debeat humana redempta natura, per multa annorum curricula diaboli dominio[a] mancipata, vos hodie docuit laus angelica, quam audistis: *Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis* [1]. Ante dominicae[b] siquidem incarnationis adventum[c] discordia inter homines et angelos fuit. Veniens autem Christus pacem inter se et homines fecit. Eo quippe nato, clamaverunt angeli in terra: *Pax hominibus bonae voluntatis*. Per incarnationem igitur Christi non solum Deo reconciliatus est homo, verum etiam pax inter angelos et homines reformata est. Discordia vero ante adventum Christi angelorum et hominum | fuisse per id maxime agnoscitur, quod, salutati ab homi- *c. 73*
nibus, angeli despiciunt se salutari ab eis. Quod in novo Testamento a Iohanne factum non solum reverenter angelus suscipit, verum etiam ne faciat interdicit. Ob hoc autem homo in veteri Testamento despicitur nec salutatur ab angelo, eo quod homo nondum transisset in Deum. Per incarnationis autem Christi mysterium suscipitur homo a Deo, et reverenter salutatur ab angelo. Nam et beatam Mariam legitur angelus salutasse et Iohanni angelum salutanti ab eodem angelo dicitur: *Vide ne feceris, conservus tuus sum et fratrum tuorum. Deum adora* [2]. In quo cognoscitur per incarnationem Dominicam pacem fuisse hominibus et angelis redditam. Unde dicit apostolus: *Ipse est enim pax nostra qui fecit utraque unum* [3]. Quae autem extiterit causa donationis humanae, quod videlicet vobis non liceat sine[d] mortis interpositione transire ad pacem felicitatis aeternae, pluribus in

a) domino. — *b*) dominicem. — *c*) addicendum. — *d*) sive.

(1) LUC., 2, 14.

(2) *Apoc.*, 19, 10. Tutto il passo che precede sulla composizione della discordia tra angeli e uomini è ricalcato su GREG., *Homil. in Evang.* I, 8, 2 (MIGNE, *Patr. Lat.*, LXXVI, 1104, 1105). Cfr. pure GREG., *Moral.*, XXVII, 15, 29 (MIGNE, *ibid.*, 415).

(3) *Ephes.*, 2, 14.

locis haec scripturae nos docent[e]. Ad haec, inquit Gregorius ([1]), in paradiso homo positus fuerat, ut si se ad conditoris sui obedientiam[f] vinculis caritatis adstringeret, ad caelestem angelorum patriam quandoque sine carnis morte transiret. Sic[g] namque inmortalis est conditus, ut tamen si peccaret et mori posset, et sic mortaliter est conditus[h], ut si non peccaret non et mori posset. Atque ex merito liberi arbitrii beatitudinem illius regionis[k] [attingeret] in qua vel peccare vel mori non posset. Ubi igitur [post] redemptionis tempus, carnis morte [inter] posita, electi transeunt, illuc procul dubio parentes primi, si in conditionis suae
c. 73 v statu perstitissent[l], etiam sine morte | corporis transire[m] potuissent[n]. Et sciendum est, fratres, quare uno[o] superbiae lapsu et homo cecidit et diabolus, homo veniam habuit, diabolus autem minime.

Discat ergo humana miseria quod ea causa homini praestitit veniam, quia ipse homo traxit ex parte inferiori infirmitatem peccandi, hoc est ex carne qua inclusa anima detinetur[p]. Si licet ex lutea materia pondus traxit infirmitatis, reditum habet[q] ad salutem. Unde in psalmo ipse scit *figmentum nostrum* ([2]) et memorat quae nostra est substantia[r]. Apostatae vero angeli, idcirco veniam non habent, quia carnalis fragilitatis nulla infirmitate gravati sunt, ut peccarent.

e) doceant. — *f*) a conditoris sui obhobedientiam. — *g*) *Così Gregorio; il codice:* sicut. — *h*) mortaliter et essent conditus; *Greg.* mortalis est conditus. — *i*) *Greg.* etiam non. — *k*) religionis. — *l*) si in condictionis sive statu perstitissent; *Greg.* in conditionis suae statu perstitissent. — *m*) *Greg.* corporum transferri. — *n*) *Qui l'autore cessa di seguire il testo citato di Gregorio.* — *o*) huno. — *p*) ianuam detinentur. — *q*) redditum abet. — *r*) memorare que mea est substantia.

IV. (X, cc. 76^{v} - 77).

Questa omelia riproduce un passo dei *Moralia* (GREG., *Moral.*, IV, 3, 8, in MIGNE, *Patr. Lat.*, LXXV, 641), e usa la tipica frase gregoriana: *Regnum Dei tantum valet quantum habes* (GREG., *Hom. in Evang.*, I, 5, 2, in MIGNE,

([1]) GREGOR., *Moral.*, IV, 28, 54 (MIGNE, *Patr. Lat.*, LXXV, 664).
([2]) *Ps.* 102, 13.

LXXVI, 1093 e 1094. Anche AGOSTINO, *Enarr. in psal.* XLIX, 13, in MIGNE, XXXVI, 574, dice: *Tanti valet, quantum habueris;* ma l'espressione di Gregorio, pur dicendo la medesima cosa, ha una forma assai diversa dall'agostiniana).

Cum propheta, Spiritu sancto edoctus | fratres karissimi, hu- *c. 76 v*
mani generis casum atque [a] ruinam mortis per Adam factam mentualibus oculis conspiceret [b], et de ipsa ruina mortis non aliter quam per Cristum evadere posse praevideret [c], sicut enim apostolus dicit: *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur* (1), ad gratiarum actiones vertens se ad Deum, per quem ruinam evadit, admirative exclamat, dicens: *Domine, quid est homo, quod memor es eius?* (2) ac si aperte diceret: homo magis obtemperans diabolo quam Deo est, cultus [d] cuius immemor est factus, [at tu eius] es memor et miserando calamitatis eius et miseriae et visitando eum, sicut medicus infirmum, per incarnationis tuae scilicet [e] mysterium, unde scriptum est: *Visitavit nos oriens [f] ex alto* (3); et item: *Visitavit, et fecit redemptionem plebis* (4). Magnae siquidem fuit divinae pietatis, ut ovis, quae per se aberrando [g] ierat in longinquam [h] regionem dissimilitudinis [i] et inventa salvatoris nostri ad alias quae non perierant portaretur in umeris [k]. Omnipotens (5) enim Deus, sicut ex nihilo cuncta [l] facere potuit, ita, cum voluit [m], per incarnationis suae mysterium etiam perdita bona [n] restauravit [o]. Duas siquidem [p] creaturas ad intellegendum se Dominus fecerat [q], angelicam videlicet et humanam. Sed una tegmen carnis habuit, altera [r] vero nihil infirmum de carne gestavit; angelus namque

a) aquae. — *b*) conspicerit. — *c*) previderi. — *d*) et est cultu. — *e*) secundus. — *f*) horiens. — *g*) aberando. — *h*) longninquam. — *i*) *Parola corrotta.* — *k*) in numeris. — *l*) bona *Greg.* — *m*) *Così Greg.; il codice invece ha:* poterat ita et cum voluerit et. — *n*) *Così Greg.; il codice ha:* esset predicta. — *o*) reparavit *Greg.* — *p*) vero *Greg.* — *q*) ad intelligendum se creaturas fecerat *Greg.* — *r*) alia *Greg.*

(1) I *Cor.*, 15, 22.
(2) *Ps.* 8, 4.
(3) LUC., 1, 78.
(4) LUC., 1, 68.
(5) GREGOR., *Moral.*, IV, 3, 8 (MIGNE, *Patr. Lat.*, LXXV, 641).

solummodo spiritus, et caro non est (*s*). Misertus ergo creator, ut redimeret, illam ad se debuit reducere, quam in perpetratione (*t*) culpae ex infirmitate aliquid constat habuisse; et eo altius debuit angelum apostatam repellere, quocum a (*u*) persistendi fortitudine corruit, nil infirmum de (*v*) carne gestavit. Unde (*x*) psalmista, cum
c. 77 misertum [redemptoris] hominibus diceret, ipsam | quoque misericordiae causam (*y*) expressit dicens: *Et recordatus est* (*z*) *quia caro sunt* (1), ac si diceret quo eorum infirma vidit, eo districte culpas punire noluit. Est adhuc (*a*) aliud, quo et perditus homo reparari debuit, et superbiens spiritus reparari non possit; quia nimirum angelus sua malitia cecidit, hominem vero aliena prostravit (*b*). Homo ad veniam adventu (*c*) redemptoris reducitur, apostata vero angelus nulla conversationis emendatione ad lucem revocatur. In die igitur nostrae salutis, in qua de inimicis efficimur amici, et de servis filii (*d*), et de terrenis caelicolae, spiritali gaudio exultemus, et nos cum toto corde et animo confitentes [eum] qui prius dilexit nos, cum angelis, quibus hodierna dies [nos] consociat, *gloria in excelsis Deo* decantemus *et in terra pax hominibus bonae voluntatis* (2). Et perpendite, fratres, quantae fuerat pietatis dicere bonae voluntatis. Nec enim dixit hominibus divitibus, hominibus nobilibus, sed hominibus bonae voluntatis. Pax cum caelicolis promittitur, ut videlicet nullus se possit excusare, se dicendo non habere, unde pacem illam queat conparare. Regnum enim Dei tantum valet quantum habes, et, si nihil habes, bonae tamen voluntatis esse vales. Et de bonae voluntatis homine scriptum est: Qui dederit *potum aquae frigidae* (3), mercedem accipiet. Estote, fratres, homines bonae voluntatis; estote inter vos pacem habentes; estote pacem a Deo, a quo per peccata discordes fuistis, paenitendo et confitendo postulantes; quam ipse praestare dignetur, qui vivit et regnat.

s) solummodo spiritus; homo vero et spiritus est et caro *Greg.* — *t*) *Così Greg.; il codice:* per intractatione culpe. — *u*) *Così Greg.; il codice:* quod cum ad. — *v*) ex *Greg.* — *x*) unde recte *Greg.* — *y*) causam misericordiae *Greg.* — *z*) memoratus est *Greg.* — *a*) *Così Greg.; il codice:* est ad. — *b*) *Qui l'autore cessa di seguire il testo citato di Gregorio.* — *c*) homo qui ad venia ut adventu. — *d*) filiis.

(1) *Ps.* 77, 39.
(2) Luc., 2, 14.
(3) Matth., 10, 42.

V. (XI, cc. 77ᵛ-78ᵛ).

Questa omelia figura in principio del nostro studio, ed è attribuita a Massimo di Torino.

VI. (XIV, cc. 80ᵛ-82).

Le precedenti omelie hanno per soggetto la natività del Signore; questa invece tratta dell'epifania. Anche qui Gregorio è fonte principalissima d'ispirazione al nostro anonimo autore, il quale lo riproduce testualmente in due larghi brani, desunti da *Homil. in Evang.*, I, 10, 1 e 7 (MIGNE, *Patr. Lat.*, LXXVI, 1110 e 1113).

SERMO EIUSDEM.

Nuper, fratres karissimi, cum evangelium dominicae legeretur nativitatis audistis quod | redemptore nostro nato (1), pastoribus in *c. 81* Iudaea angelus apparuit; hodie vero in evangelio audistis quod ad ipsum salvatorem adorandum ab oriente Magos, non angelus, sed stella perduxit. Divini[a] namque fuit consilii ut Iudaeis, tamquam ratione utentibus, a lege scilicet et prophetis edoctis, rationale animal, id est angelus praedicare deberet. Dixerat enim: *Ecce, evangelizo*[b] *gaudium vobis, quia natus est hodie salvator mundi* (2). Gentiles vero, scilicet Magos, qui[c] uti ratione nesciebant, quia videlicet creaturas pro creatore colebant, ad cognoscendum Dominum non per vocem sed per signa perducuntur. Unde dicit Apostolus: *Prophetiae fidelibus, non infidelibus* datae sunt. *Signa autem infidelibus, non fidelibus* (3). Est iam, fratres, notandum, quod redemptorem nostrum, cum iam perfectae fuisset aetatis, eisdem gentibus apostoli praedicant, eumque parvulum, necdum per humani pudoris[d] officium loquentem, stella gentibus denun-

a) divina. — *b*) evangelicum. — *c*) quia. — *d*) corporis *Greg.*

(1) Da qui fino a *elementa muta praedicarent* hai la riproduzione quasi testuale di GREG., *Hom. in Evang.*, I, 10, 1 (MIGNE, *Patrol. Lat.*, LXXVI, 1110).

(2) Cfr. LUC., 2, 10-11.

(3) I *Cor.*, 14, 22.

tiat. Quia nimirum ordo rationis poscebat, ut loquentem iam Dominum loquentes nobis praedicatores innotescerent, et, necdum eo loquente, elementa muta praedicarent. Ad roborandam ergo fidem nostram divinae pietatis fuit et consilii, ut gens in longinquae[e] orientalis plagae regione consistens, quae etiam spectandorum siderum arte pollebat, signum nati pueri, qui super omnem Ierusalem esset regnaturus, acciperet. Novae etenim claritatis nova stella, et quae esset illustrior ceteris, apud Magos apparuit, et intuentium animos ita admiratione sui splendoris implevit, ut nequaquam sibi crederent neglegendum, quod tanto nuntiabatur inditio. Et cum Christi nativitatem nec visu[f] adhuc Bethleem, in qua Dominus natus erat, tota didicisset, iam illa stella crediturus |
c. 81 v gentibus inferebat. Et quod non potuerunt discere humano eloquio, cognoverunt evangelizante caelo: fulgore igitur insoliti sideris divinitus incitati, pervium micantis sideris[g] cursum sequuntur, existimantes se natum puerum Hierosolimis in civitate regia reperturos[h]. Sed cum haec eos opinio fefellisset, prolato divino oraculo per responsa scribarum et pontificum, qui dixerant: *Et tu Bethleem terra Iuda nequaquam minima es in principibus Iuda, ex te enim exiet dux, qui regat populum meum Israel* (1), eadem stella ducente, Bethleem pervenerunt, ubi cum gaudio magno, sicut evangelium dicit, eum invenientes[i] *adoraverunt, et, apertis thesauris suis, ei aurum, thus et myrrham obtulerunt* (2). Per ista trium munerum genera, fratres, in uno eodemque Christo et regia potestas et divina maiestas et humana mortalitas intimatur. Thus enim in Dei sacrificio ponitur, aurum convenit regi, quod ad tributum persolvi solet, myrrham ad sepulturam pertinet mortuorum, quia corpora defunctorum condiebantur. Et nos ergo, fratres, haec sancta munera spiritualiter offerre debemus, ut videlicet Dominum nostrum Ihesum Christum verum Deum, verum regem verumque hominem, et pro nobis mortuum credamus, ut quod videlicet Magi obtulisse cognoscuntur in munere, nos in fide afferamus. Et cum haec sacrosanta munera obtulerimus, imitando praedictos Magos, per aliam viam rever-

e) longnique. — *f*) visa. — *g*) syderis. — *h*) reperituros. — *i*) invenietis.

(1) MATTH., 2, 6.
(2) MATTH., 2, 11.

tamur in patriam nostram. Via hominis est vita eius; qui male vivit, viam tenet erroris; qui bene vivit, per viam graditur veritatis; qui ambulat per viam luxuriae et fornicationis, viam teneat continentiae et castitatis; qui viam tenebat cupiditatis et avaritiae, viam teneat largitatis et misericordiae. Regio vero [1] nostra paradisus est; a regione quippe nostra superbiendo,| inoboediendo, *c. 82* visibilia sequendo, cibum vetitum gustando discessimus. Sed ad eam necesse est ut nos humiliando, oboediendo, visibilia contemnendo atque carnis appetitum refrenando redeamus, ut, taliter via mutata, vitia[k] scilicet deserendo, et virtuti[l] insistendo, in regionem nostram, id est ad gaudia paradisi pervenire veleamus, praestante Domino nostro Ihesu Christo, qui vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen.

k) via. — *l*) virtute.

VII. (XVI, cc. 83-85).

Questa omelia ha per argomento il digiuno e la penitenza. È un centone di vari brani tolti dai primi capitoli del trattato ambrosiano *De Elia*, dai *Sermones* 142, 6, e 144, 3, dell'*Appendix* agostiniana (MIGNE, *Patr. lat.*, XXXIX, 2024 e 2027), da GREGORIO, *Homil. in Evang.*, I, 12, 7 (MIGNE, LXXVI, 1123), e *Homil. in Ezech.*, I, 8, 8 (MIGNE, LXXVI, 858), dall'omelia 17 che nell'edizione dei Maurini figura sotto il nome di Cesario d'Arles (MIGNE, *Patr. lat.*, LXVII, 1080), e infine da AGOSTINO, *In Joan. Evang. Tract.*, XVII, 4, (MIGNE, *Patr. lat.*, XXXV, 1529).

IN QUADRAGESIMA SERMO.

Omni quidem die, fratres karissimi, ad redimenda peccata *c. 83* tempus est acceptabile, nullaque dies vacat ab animae inpetranda salute. Sed quoniam fragilitas humana illis operibus semper in-

[1] *Regio nostra... refrenando redeamus.* Brano tolto da GREG., *Hom. in Evang.* I, 10, 7 (MIGNE, *Patrol. Lat.*, LXXVI, 1113).

sudare [solet] quae expetit poenitentiae istius[a] praecipue ad illa insistenda[b] sunt constituta tempora, et licet de toto tempore vitae
c. 83 v praesentis| hoc dixerit apostolus, sancta tamen ecclesia cantat his diebus: *Ecce nunc tempus acceptabile, ecce dies salutis* (1); et alibi: *Hora est iam nos de somno*[c] *surgere* (2); et item: *Ambulate, dum lucem habebitis, ne vos tenebrae conprehendant* (3). *Dies enim Domini, sicut fur in nocte, ita veniet* (4). *Vigilate itaque, quia nescitis diem, neque horam* (5); et illud[d] quod supra dictum est: *Quaerite Dominum, dum inveniri potest* (6); et illud: *Orate, ne fiat fuga vestra* [*in*] *hieme vel sabbato* (7) non licet, quoniam hiemps[e] ad ambulandum inpedimento est; ac si dicat: Videte, ne tunc quaeratis peccata vestra fugere, quando non licet ambulare. Erit enim et tunc poenitentia[f], set fructuosa iam non erit, quia tunc veniam non inveniet[g] qui modo aptum veniae tempus perdit. Est autem sabbatum salutare et est noxium. [Est noxium] quando a bonis operibus quiescimus. De quo in Ieremia legitur: *Viderunt eam hostes et deriserunt sabbata eius* (8). Hostes q··ippe sabbata derident, quando maligni spiritus ...tiose[h] menti pravas cogitationes inmittunt, ut si quiescit ab opere, non quiescit a malorum operum delectatione. Salutare est sabbatum, quando[i] a malis operibus vacamus. Quo autem ordine, cuique peccatori sit insistenda poenitentia, liquido nobis Joel demonstrat propheta. *Convertimini*, inquid, *in toto corde vestro, in ieiunio et fletu* (9) et cetera. Notate, fratres, quod dicit in toto corde vestro.

a) penitentia ista. — *b*) institenda. — *c*) sonno. — *d*) horam querite et illud. — *e*) non licet hiemps quoque. — *f*) penitentiae. — *g*) veniet. — *h*) *L'amanuense evidentemente ha tralasciato la prima metà della parola, la quale può essere un avverbio, o più probabilmente un aggettivo, da concordarsi con* menti — *i*) quanta.

(1) 2 *Cor.*, 6, 2.
(2) *Rom.*, 13, 11.
(3) IOAN., 12, 35.
(4) I *Thess.*, 5, 2.
(5) MATTH., 25, 13.
(6) ISAI., 55, 6.
(7) MATTH., 24, 20. Per quel che segue cfr. GREG., *Hom. in Evang.* I, 1, 27 (MIGNE, *Patrol. Lat.*, LXXVI, 1123) e Caesarii Arel., *Hom.*, 17, MIGNE, *Patr. Lat.*, LXVII, 1080).
(8) *Tren.*, 1, 7.
(9) *Ioel*, 2, 12.

Ita namque poenitendo, ingemiscentes et peccata vestra confitendo ad Dominum converti debetis, ut aliud videlicet non habeatis[k] clausum in pectore ed aliud promptum[l] in lingua, ne quaedam dicatis et quaedam occultetis[m] peccata. Sicut enim salvator dicit: *Non omnis qui mihi dicit Domine, Domine, intrabit*[n] *in regnum, sed qui facit voluntatem patris mei, qui in caelis est* (1). Voluntas autem [est] ut quod male fecimus confitendo et poenitendo, ieiuniis, vigiliis et elemosinis et orationibus diluamus. Scriptum quippe est quod cum carnis delecta|tione[o] pec- *c. 84*
cavimus, cum carnis maceratione[p] emendamus. Tria vero necessaria sunt in poenitentia, oratio, ieiunium et elemosinam. Quanta autem virtus sit ieiuniorum et orationum Dominus ostendit[q], cum dicit apostolis, qui non potuerunt eicere daemonium Domino oblatum postea: *Hoc genus non eicitur nisi in oratione et ieiunio* (2). Videte, fratres, quanta sit virtus ieiuniorum, ut id videlicet valeant ieiunia facere, quod nequiverunt apostoli. Venalia siquidem peccata orationum tantum possunt aboleri instantia; maioribus vero tam ieiuniorum quam etiam et orationum et elemosinarum oportet adhiberi medicamenta. Ieiunium vero commendans beatus Ambrosius (3) dicit: Ieiunium refectio animae est[r], cibus mentis est[s], vita angelorum est[t], culpae mors est[u], excidium delictorum[v] est[x], salutis remedium est[y], radix gratiae est[z], fundamentum[a] castitatis. Hoc ad Deum gradu citius pervenitur[b]. Certamen nostrum, fratres, contra diabolum fit ieiunio. Magna certe virtus est ieiunii[c]. Ieiunium[d] Moyses siquidem... Elias in deserto, et sibi ieiuno vox missa caelum clausit sacrilego

k) abeatis. — *l*) promtus. — *m*) ocultetis. — *n*) intrabis. — *o*) delectationem. — *p*) maceratione m. — *q*) hostendit. — *r*) *Ambr. om.* est. — *s*) est ieiunium *Ambr.* — *t*) est angelorum ieiunium *Ambr.* — *u*) *Ambr. om.* est. — *v*) *Così Ambr.; il cod.* deliciorum. — *x*) *Ambr. om.* est. — *y*) remedium salutis *Ambr.* — *z*) *Ambr. om.* est. — *a*) fundamentum est *Ambr.* — *b*) *Qui finisce la citazione di Ambrogio.* — *c*) ieiunium. *La frase è tolta da Ambrogio* (*De Elia*, II, 2). — *d*) *forse* ieiunus.

(1) MATTH., 7, 21.

(2) MATTH., 17, 20. Per il periodo che segue, cfr. il *sermo* 144, 3 dell'appendice agostiniana (MIGNE, *Patrol. Lat.*, XXXIX, 2027).

(3) AMBROS., *De Elia*, III, 4 (MIGNE, *Patr. Lat.*, XIV, 699).

populo Iudaeorum [e]. Rursus ieiunus oravit, et caelum dedit pluviam, et terra dedit fructum suum. Ieiunavit Moyses, et post ieiunium meruit accipere legem. Denique tam speciosa militia est ieiunium, ut ieiunare delectaret et Christum [f], et in quadraginta diebus nullum omnino cibum sumpsit. Gulae laqueo Adam fuerat strangulatus, ieiunii vero absolutione omnis homo fuit liberatus. Cum enim diabolus Dominum nostrum de gula temptaret, et diceret: *Si filius Dei es, dic ut lapides isti panem fiant,* ipse respondit: *Non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo Dei* (1). Vetemus ergo, fratres, illi fieri, de quibus dicit apostolus, *quorum Deus venter est* (2); sed carnem nostram cum vitiis et concupiscentiis, praecipue hoc tempore crucifigendo, simus illi, de quibus dicitur,
c. 84 v *cibavit illum pane* [g] *vitae et intellectus* (3). Simus etiam qui digne dicere possint: *Meus cibus est, ut faciam voluntatem patris mei qui in caelis est* (4). Ieiunia nostra elemosinarum pinguedo commendet; hic cibus angelorum est, ut divino famulemur imperio. Quoniam autem ieiunium non plus videtur valere sine elemosinarum largitione, quantum lucerna sine oleo, quae quidem fumigare potest, lumen dare non potest, ita ieiunium sine elemosina carnem quidem cruciat, set claritatis lumine animam non illustrat, expedit ut ieiunium exornetur elemosinis. Nihil etiam valet ieiunium quod cum castitate oratio et vigiliae et elemosinae non commendant. Magna (5) quoque virtus est abstinentiae, sed si quis ita ab [h] alimentis abstinet, ut [i] ceteros in cibo diiudicet... huic virtus abstinentiae facta est laqueus culpae. Di-

e) *Il passo è gravemente corrotto, ed è una parafrasi errata di un luogo di Ambrogio* (*De Elia*, II, 2: de Eliae ieiuno ore vox emissa caelum clausit sacrilego populo Iudaeorum). — *f*) *Altra frase tolta dal luogo citato di Ambrogio.* — *g*) panem. — *h*) *Così Greg.; il codice:* incerti. — *i*) *Nel codice:* in. *Dopo* diiudicet *in Greg. segue:* et alimenta eadem quae Deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione fidelibus etiam damnet.

(1) MATTH., 4, 3-4; LUC., 4, 3-4.
(2) *Philipp.*, 3, 19.
(3) *Eccli.*, 15, 3.
(4) IOAN., 4, 34. Quel che segue: *Ieiunia nostra... animam non illustrat* è comune col serm. 142, 6 dell'appendice agostiniana (MIGNE, *Patrol. Lat.*, XXXIX, 2024).
(5) Da qui sino a: *non laudat in choro*, l'oratore segue GREG., *Hom. in Ezech.*, I, 8, 8 (MIGNE, *Patr. Lat.*, LXXVI, 858).

cit enim psalmista: *Laudate eum in tympano*[k] *et choro* ([1]). Per tympanum, ubi corium siccum resonat, abstinentia, per chorum, ubi voces concorditer cantant, caritatis concordia designatur. Qui itaque sic abstinentiam[l] habet, ut concordiam deserat, laudat Deum in tympano, sed non laudat in choro. Quanta vero sit virtus elemosinarum exibitio Dominus ostendit, cum dicit: *Date, et dabitur vobis* ([2]), et iterum: *Date elemosinam, et ecce omnia munda sunt vobis* ([3]). Et sicut aqua extinguit ignem, ita elemosina extinguit peccatum[m]. Hinc iterum dicitur: *Conclude elemosinam in sinu pauperis, et haec pro te orabit* ([4]). Hinc Tobias: *Si multum tibi fuerit, abundanter*[n] *tribue, si exiguum fuerit, etiam exiguum libenter inpertiri stude* ([5]). Manus enim pauperis gazophylacium[o] est Christi; quicquid accipit, ne in terra pereat, reponitur in caelo. Et quoniam, fratres karissimi, tempus instat ieiuniorum, non est solummodo nobis abstinendum a cibis corporis, set a vitiis: longe enim melius et infinito melius est abstinere a vitiis, quam a cibis. Dicit enim|

beatus Augustinus ([6]): Ieiunium magnum et generale est, absti- *c. 85*
nere ab iniquitatibus et illicitis voluptatibus saeculi. Unde dicit apostolus[p]: *Ut abnegantes impietatem et saecularia desideria temperanter*[q] *et iuste et pie vivamus in hoc saeculo* ([7]), et huic[r] tali ieiunio quae restet merces idem subiungit apostolus: *Expectantes beatam spem et manifestationem gloriae beati Dei et salvatoris nostri Ihesu Christi* ([8]). In hoc ergo saeculo quasi quadragesimam ab-

k) timpano, *e così subito dopo* timpanum. — *l*) abstinentia. — *m*) paccatum. — *n*) habundanter. — *o*) gazophilatium. — *p*) saeculi quod est perfectum ieiunium AUG. — *q*) *Così Agostino: il cod.* temperantes. — *r*) hic. *Agostino legge la frase che segue così:* Huic ieiunio quam mercedem addit Apostolus? Sequitur, et dicit.

([1]) *Ps.* 150, 4.
([2]) LUC., 6, 38.
([3]) LUC., 11, 41.
([4]) *Eccli.*, 29, 15.
([5]) TOBIAE, 4, 9.
([6]) AUG., *In Ioan. Evang. Tract.* XVII, 4 (MIGNE, *Patr. Lat.*, XXXV, 1529).
([7]) *Tit.*, 2, 12.
([8]) *Tit.*, 2, 13.

stinentiae celebramus, cum bene et iuste [s] vivimus, cum ab iniquitatibus et ab illicitis voluptatibus abstinemus [t]. Sic ergo, fratres, his diebus abstineamus, ut de hac nostra abstinentia cum omni securitate beatam spem et revelationem gloriae Christi expectare possimus, cui est honor et gloria per infinita saecula saeculorum. Amen.

s) et iuste *omesso in Agostino.* — *t*) *Qui finisce la citazione di Agostino.*

VIII. (XVIII, cc. 86-87^{v}).

Omelia quaresimale sulla necessità di conoscere i propri peccati, confessarli per ottenerne il perdono da Dio, e, ottenutolo, non lasciarsi vincere un'altra volta dalle lusinghe diaboliche. Il principio risente dell'imitazione di GREGORIO, *Moral.*, XXII, 15, 30 (MIGNE, *Patr. lat.*, LXXVI, 230).

UNDE SUPRA.

c. 86 Occasio perditionis nostrae facta est superbia diaboli, et argumentum salutis nostrae fit humilitas animi; humilitatis [1] autem testimonia sunt et iniquitatem suam quemque cognoscere, et cognita, voce confessionis, aperire. Usitatum [a] tamen humani generis vitium est, et labendo peccatum committere, et commissum, non confitendo prodere, set negando defendere, atque convinctum defendendo [b] multiplicare. Ex illo quippe lapsu primi hominis haec augmenta nequitiae ducimus, ex quo ipsam radicem traximus culpae. Ad hoc enim primus homo requisitus fuerat, ut quae [c] transgrediendo commiserat, confitendo deleret, quam longe a conditoris sui facie qui peccatum abesset [d]. Scriptum enim est: *Iustus prior* [e] *accusator est sui* [2]. Et dic prior iniquitates tuas, ut iustificeris; ex eo enim unusquisque iustus esse incipit, ex quo sui accusator exstiterit. Non est autem nobis ideo

a) usitata. — *b*) defendo. — *c*) quos. — *d*) quam longe... abesset: *frase inintelligibile.* — *e*) *così la Vulgata*: *il cod.* in principio.

[1] Il passo: *humilitatis autem... traximus culpae* è desunto da GREG., *Moral.*, XXII, 15, 30 (MIGNE, *Patr. Lat.*, LXXVI, 230).
[2] *Prov.*, 18, 17.

necessarium confugere ad medicamentum confessionis, quod Deus, qui etiam cordium scrutator est, indigeat nostra confessione, qui etiam novit antequam fiant, set aliter salvi fieri non possumus, nisi confiteamur poenitentes, quod inique egimus neglegentes. |

Habet enim hoc certissimum fides catholica, quod qui se *c. 86v*
ipsum accusat de peccatis suis in hac vita, a diabolo non accusabitur in alia, si tamen confitens poenitendo diluit, quod inique neglegenter commisit (*f*). *Confitemini,* inquit Iacobus, *peccata vestra* (1); et Paulus: *Ore confessio fit ad salutem* (2); et Salomon: *Qui abscondit scelera sua, non dirigetur; qui autem confessus fuerit, et reliquerit ea, misericordiam consequitur* (3); et Iohannes (*g*) evangelista: *Si confiteamur peccata nostra, fidelis est Deus et iustus, ut remittat peccata nostra, et mundet nos ab omni iniquitate* (4). Unde psalmista: *Dixi: confitebor adversum me iniustitiam meam Domino: et tu remisisti impietatem peccati mei* (5). Numquid potest medicus vulnera sanare, quae aegrotus erubescit ostendere? Desiderat Deus confessionem nostram, ut iustam (*h*) habeat ignoscendi causam. Unde illud: *Praeoccupemus faciem eius in confessione* (6). Qui enim in hac vita non facit sibi Deum testem confessionis, habebit eum (*i*) ultorem in die iudicii. Unde Paulus: *Si nosmetipsos diludicaremus, non utique a Domino diiudicaremur* (7). Salus animarum nostrarum ex confessione procedit. Venia peccatorum per confessionem donatur. Omnis spes veniae in confessione consistit; [in] ipsa confessione (*k*) comitante poenitentia, de cuius virtute Dominus dicit: *Poenitentiam agite; appropinquavit* (*l*) *enim regnum caelorum* (8); et Iohannes Baptista: *Facite fructus dignos poenitentiae* (9). Fructus poenitentiae dignus est transacta flere peccata, et eadem iterum non agere, sicut scrip-

f) comisit. — *g*) Iohannos. — *h*) iustum. — *i*) enim. — *k*) ipsam confessionem. — *l*) appropinquabit.

(1) IACOB, 5, 16.
(2) *Rom.*, 10, 10.
(3) *Prov.*, 28, 13.
(4) I IOAN., 1, 9.
(5) *Ps.* 31, 5.
(6) *Ps.* 94, 2.
(7) I *Cor.*, 11, 31.
(8) MATTH., 3, 2.
(9) MATTH., 3, 8; LUC., 3, 8.

tura ait: *Non adicies peccatum super peccatum* ([1]); nam qui plangit peccatum, et iterum admittit, quasi qui lavat luterem crudum, quem, quanto magis laverit, tanto amplius lutum facit, et ideo graviori poenae se subicit, quia veniam, quam potuit inpetrare,
c. 87 contemnit. *Lavamini,* inquit Dominus per prophetam, | *et mundi estote* ([2]). Lavatur itaque et mundus est, qui et praeterita plangit, et iterum flenda non admittit. Lavatur autem, et non est mundus, qui plangit quod gessit, nec tamen deserit, sed, post lacrimas, illa quae fleverat reiterat. Hinc per Salomonem dicitur: *Quid prodest ei qui baptizatur* (*m*) *a mortuo, et iterum tangit illum, quid prodest lavatio eius?* ([3]) Baptizatur quippe a mortuo, qui mundatur fletibus a peccato; sed post baptisma mortuum tangit, qui culpas post lacrimas repetit. De quibus Petrus dicit: *Canis revertitur ad vomitum suum, et sus lotus in volutabro luti* ([4]). Fili, peccasti, dicitur in scriptura sancta; ne adicias iterum, sed de pristinis depraecare, ut remittantur tibi. Irrisor est, et non poenitens, qui adhuc agit quod [eum] poenituit (*n*). Poenitentia autem vera, non annorum numero censetur, sed amaritudine et affectu animi. Unde beatus Petrus indulgentiam recepit, qui amarissime flevit trinae negationis culpam, poenitentia exigui temporis. Omnis autem poenitens duplicem (*o*) fletum debet habere in poenitentia sua, sive quia per neglegentiam bonum non fecit, seu quia malum perpetravit. Unde per Moysen unus turtur pro peccato et alter vero offerri in holocaustum iubetur; holocaustum namque totum incensum dicitur. Unum ergo turturem pro peccato offerimus, cum pro culpa, quam permisimus, gemitum damus, et de altero holocaustum facimus, cum pro eo quod bonum negleximus, nosmetipsos funditus accendentes (*p*), ignis dolore ardemus. Unde dicit beatus Iob: *Idcirco ego ipse me reprehendo, et ago poenitentiam in favilla et cinere* ([5]); id est, ad contemplandam summam essentiam nihil aliud quam favillam me cineremque cognosco. In cilicio

m) batizatur. — *n*) penitens, *evidentemente dovuto al* penitens *che precede.* — *o*) dupplicem. — *p*) accedentes.

([1]) *Eccli.*, 5, 5.
([2]) Isai., 1, 16.
([3]) *Eccli.*, 34, 30.
([4]) 2 *Petr.*, 2, 22.
([5]) Iob, 42, 6.

autem asperitas et conpunctio peccatorum; in cinere vero pulvis ostenditur mortuorum; et idcirco utrumque ad poenitentiam *c. 87 v* adhiberi solet, ut [q] in conpunctione cilicii cognoscamus quid per culpas fecimus, et in favilla cineris perpendamus quid per iudicium facti sumus. Et quoniam, fratres, omnem poenitentiam, sicut supra diximus, confiteri oportet totis cordis viribus, misericordiam Dei depraecemur, ut nobis, humilitate [r] et fletibus peccata nostra recognoscentibus, per sui sancti spiritus gratiam cordis infundat conpunctionem, ut conpuncti peccata nostra confiteamur, et confitentes dignos poenitentiae fructus faciamus, ut delictorum indulgentiam consequi valeamus per Ihesum Christum.

q) et — *r*) humilitatis.

IX. (XX, cc. 88ᵛ-91).

Questa omelia quaresimale sul digiuno è un centone di passi tolti dai §§ 2-4, 7, 9, 16, 19-23, 29-33 del *De Elia* di AMBROGIO. La spiegazione allegorica del passo di GEREMIA: *Principes coquorum destruxit muros Ierusalem*, segue molto da vicino GREGOR., *Moral.*, XXX, 18, 59 (MIGNE. *Patr. lat.*, LXXVI, 556).

UNDE SUPRA.

Saepe, fratres dilectissimi, divinae vos scripturae docuerunt et *c. 88 v* praedicatores vestri vobis retulerunt quod auctor mortis nostrae per fructum ligni [a] vetiti vitae praecepta transgressus est. Qui ergo a paradisi gaudiis per cibum cecidimus, ad haec quantum possumus per abstinentiam resurgamus. Cum enim Dominus plantasset [b] paradisum ad gratiam beatorum, posuit ibi hominem operari et custodire illum. Et ut sciamus non esse novellum ieiunium, primam illic legem constituit [c] de ieiunio: *De ligno* [d], inquit, *scientiae boni et mali non edetis. Qua die manducaveritis ex eo,*

a) lignum. — *b*) plantasse. — *c*) constitui. — *d*) lingno.

morte moriemini[1]. Indictum ieiunium abstinentiae[e]. Lex a Domino Deo, praevaricatio legis a diabolo; culpa per cibum, latebra post cibum; cognitio infirmitatis in cibo, virtus firmitatis in ieiunio. Denique quandiu interdictis abstinuerant[f], virtutum velamine cooperti[g], nesciebant se esse nudos; posteaquam manducaverunt de interdicta arbore, nudatos se esse cognoverunt. Merito ergo mulier[h], ubi culpae agnovit auctorem, interrogata respondit: *Serpens persuasit mihi, et manducavi*[i] [2]. Serpens gulae persuasit[k]: Dominus ieiunare decernit. Denique ipse ait: *Ieiunate et orate, ne intretis in temptationem* [3]. Itaque gula de paradiso regnantem|
c. 89 expulit; abstinentia ad paradisum revocavit errantem. Gula nudos facit, ieiunia operiunt[l] exutos. Unde Dominus dicit[m]: *Operui*[n] *in ieiunio animam meam* [4]. Bonum, inquam, operimentum quod animam tegit, ne a temptatore deprehendatur, ne a temptatore nudetur. Bonum velamen, quod tegit culpam[o]; tegit quidem abstinentia, dum abluit[p] vitium, et extenuat poenitendo. Etenim ieiunium et elemosina a peccato liberant[q]. Scriptum est[r]: In diebus ieiuniorum vestrorum *orietur tibi magnum*[s] *lumen tuum, et sanitas tua matura orietur, et praecedet ante te iustitia, et circumdabit te maiestas Domini* [5]. Bonum vestimentum lux. Scriptum est: *Circumdatus luce sicut vestimento* [6][t]. Bonum vestimentum, quando circumdat Dominus et operit ieiunantem[u]. Moyses quoque

e) Indictum abstinentie (ieiunium *è forse una glossa, penetrata nel testo*) *sono le ultime due parole del periodo, che nel testo ambrosiano* (*De Elia*, IV, 7) *segue alla citazione della Genesi, e che suona così:* Eo usque autem nemo praevaricari noverat, ut adhuc orta non esset, quae prima est praevaricata indictum abstinentiae. *L'omissione è dovuta all'amanuense?* *f*) abstinuere *Ambr.* — *g*) virtutum... cooperti *omesso in Ambr.* — *h*) mulieri. — *i*) manducavit. — *k*) gulam suadet *Ambr.* — *l*) operiunt etiam *Ambr.* — *m*) David ait *Ambr.* — *n*) operivi. — *o*) *È omesso nel cod. il passo di Ambrogio, De Elia* IV, 9: tegit abstinentia... abolet errorem. — *p*) obumbrat *Ambr.* — *q*) liberat. — *r*) *Anche qui l'autore s'è alquanto discostato dal testo di Ambrogio* (*De Elia,* IV, 9). — *s*) matutinum *Ambr.* — *t*) vestimentum. — *u*) ieiunantes. *Ambr.*

(1) *Genes.*, 2, 17.
(2) *Genes.*, 3, 13.
(3) MATTH., 26, 41; MARC., 14, 38; LUC., 22, 40.
(4) *Ps.* 68, 11.
(5) ISAI., 58, 8.
(6) *Ps.* 103, 2.

de ieiunio legem dedit, de vino non dedit. Ipsum quoque ieiunantem non voces magnae, non fulgura[v] et nubes nimbosa, non fumigans Sina perterruit. Neque vero introisset in nubem, et vocem Dei loquentis de medio ignis sine periculo salutis audisset, nisi munitus armis ieiunii. Quadraginta enim diebus ieiunaverat in monte, cum legem acciperet a Deo. Et in superioribus quidem montis lex datur Moysi ieiunanti, in inferioribus vero populo manducanti praevaricatio sacrilega luxu accendebatur epulantium[x]. Qui[y] enim Moysen ieiunantem[z] et ea quae legis sunt ferentem, expectare non est passus, sedit utique manducare et bibere, et surrexit[a] ludere. Videmus itaque sacrilegium ebrietate[b] fuisse coniunctum. Quo spectaculo Moyses motus, fregit tabulas, indignum iudicans ut[c] ebrio populo lex daretur. Ita tabulas[d] legis quas accepit abstinentia, conteri fecit ebrietas. Ieiunium fluenta[e] solidavit; ieiunium petram resolvit in fontes aquarum, virtute ieiunii contra suam mutata[f] naturam et fluctus| obriguit et petra *c. 89 v* inundavit. Elias, in deserto ieiunans, a corvis pascebatur. Elisaeus in deserto non inveniebat escam nisi amaram, Danihel trium hebdomadarum[g] ieiunio leones docuit ieiunare, missus in lacum, in[h] adamantis rigorem abstinentiae soliditate membra eius durata non patuerunt[i] vulneri. Sic enim eum constrinxerunt ieiunia, ut in eius corpore ferarum morsibus locus esse non posset. Clausa quidem sic tenebant leones[k] ora, quae comprimebat abstinentiae propheticae sanctitas[l], ut ea ferae aperire non possent. Prandebat Danihel inter leones ieiunantes; ille prandebat alium prandium, ferae non tangebant suum. Ieiunantes epulas[m] volebant; ieiunantibus manna de caelo descendit. Epulantibus vero culpa praevaricationis ascendit. Hebraeorum puerorum corpora in amianti[n] per ieiunium transformata naturam[o] sunt. Est enim amianti[p] natura talis, quae nullo sit igni facilis consumi, sed inposita[q] focis ignescit, sublata[r] vero [de] flamma, tamquam [aquarum] infusione

v) fulgora. — *x*) *Così Ambrogio: il cod.* accedebat populorum — *y*) qui... coniunctum *manca in Ambr.* (*De Elia*, VI, 16). — *z*) ieiunante. — *a*) surrexerunt. — *b*) hebrietate, *e così poco dopo* hebrio *ed* hebrietas. — *c*) in. — *d*) in tabulas. — *e*) maris fluenta *Ambr.* — *f*) mutatam. — *g*) ebdomadarum. — *h*) *Così Ambr.; nel cod.:* missus est evam in lacum sed in. — *i*) membra duratus non patuit *Ambr.* — *k*) clausa tenebant leones *Ambr.;* tenebat leonum *il cod.* — *l*) *Così Ambr.; il cod.:* et comprimebant... sanctitatis. — *m*) Ieiunantibus epule. — *n*) adamanti. — *o*) natura. — *p*) adamantis. — *q*) inpositas. — *r*) sublatus.

munda[s] resplendet. Sed et puerorum etiam capillos, ubi cum ieiunio fornacem ingressi sunt, discusso ardore flammarum, non excussit ignis, plurimos Chaldaeorum consumens. Ieiunium itaque exstinxit virtutem ignis, ieiunium ora obstruxit leonum; ieiunium meruit, ut vidua Sareptaena, ad quam missus fuit Elias, quia devotionem cibo praetulit[t], ariditatis publicae sola non sentiret aerumnam[u]. Itaque non defecit hydria farinae[v], cum torrentis fluenta deficerent. Ieiunus quoque Elias filium viduae[x] ab inferis suscitavit; ieiunus[y] ore pluvias deposuit; ieiunus ignis deduxit e caelo; ieiunus curru est raptus ad caelum, et quadraginta dierum ieiunio divinam adquisivit praesentiam[z]. Tunc denique plus meruit, quando amplius ieiunavit. Ieiuno ore[a] statuit fluenta Iordanis et redundantem fluminis alveum repente siccatum pulverulento transivit[b] vestigio.

c. 90 Illa[c] quoque omnibus viduitatis suae diebus praeter festorum dierum sollemnitates ieiunans, his armis munita[d], ieiunio scilicet succincta, processit, et caput Holophernis[e] ebrii abstulit, pudicitiam servavit. Itaque unius mulieris ieiunium, cum pudica[f] [esset], innumeros stravit exercitus ebriorum. Vides ergo quantum inter se conveniant ieiunia et pudicitia. Esther quoque pulchrior facta[g] ieiunio, omne genus suum, id est totum populum Iudaeorum a persecutione[h] liberavit; ita ut regem sibi faceret subiectum, non libidinis ardore flammatum, set caelesti miseratione conversum; ita ut[i] in inpium Aman poena suae ebrietatis retorqueretur et honor per ipsam Esther[k] sacris redderetur altaribus. Est ergo ieiunium reconciliationis sacrificium, virtutis incrementum, quod fecit etiam feminas[l] fortiores. Iohannes, qui in spiritu et virtute Eliae venit in deserto et annuntiavit Dominum, non manducans panem neque bibens vinum, quia qui Christum adnuntiat ab omni vitiorum incentivo[m] praestare se debet alienum.... Esca autem eius erat locusta[n] et mel silvestre.

s) mundus. — *t*) pertulit. — *u*) erumpna. — *v*) polentae *Ambr.* — *x*) vidu. — *y*) ieiuno. — *z*) sententiam. — *a*) ora. — *b*) transmisit *Ambr.* — *c*) illud. — *d*) munitam. — *e*) Holoferni. — *f*) cum pudica *om. in Ambr.* (*De Elia*, IX, 29). — *g*) facta est ieiunio; Dominus enim gratiam sobriae mentis augebat, *Ambr.* (*De Elia*, IX, 30). — *h*) persecutionis acerbitatibus *Ambr.* — *i*) ita ut et poena retorqueretur in impium *Ambr.* (*De Elia*, IX, 31). — *k*) per ipsam Esther *om. in Ambr.* — *l*) femina. — *m*) inceptivo. — *n*) locuste.

Et ideo quia vitae humanae possibilitatem [continentia] supergressus fuerat, non homo, sed angelus aestimatus est. De quo dicitur: *Ecce mitto angelum meum* (1) et cetera. Est ergo etiam argumentum gratiae ieiunium, et condimentum cibi; commendat sitis poculum, nescit vini quaerere vetustates; usu etiam praetiosa vilescunt[o], dulciores enim post famem[p] epulae fiunt, quae assiduitate fastidio sunt, et diuturna continuatione vilescunt. Quorum autem difficilis possessio, eorum grata perfunctio. Ipse sol post noctem gratior, ipsa lux post tenebras splendidior[q], et post vigilias sopor dulcior; ipsa salus post aegritudinis[r] tentamenta iocundior. Patrocinatur ergo et convivio fames[s], ut gratior fiat[t] mensa ieiuniis. Ad mensam illam etiam venerabilem[u], de qua dicitur: *Parasti in conspectu meo mensam adversus eos qui tribulant me* (2), ieiunia nos sancta perducunt. Poculum illud[v] *inebrians sobrietate* in coelestium sacramentorum siti quae- c. 90ᵛ
ritur. Dixit enim Deus: *Qui sititis, ite ad aquam, et quicumque non habetis argentum, ite et emite, bibite et manducate* (3). Ieiunium etiam continentiae ministrum[x] est, pudicitiae disciplina, humilitas mentis, castigatio carnis, forma sobrietatis, norma virtutis, purificatio animae, miserationis expensa, lenitatis institutio, caritatis[y] illecebra, senilis gratia, iuventutis custodia, infirmitatis allectamentum, salutis alimentum. Sobrietas mentis est; hoc vigent sensus, in hoc iudicia tractantur. Custodia disciplinae est, culpae interfector est. Non autem omnis famis acceptabile Deo ieiunium facit, set famis quae Dei timore suscipitur. Multi dicunt ieiunium esse grave, sed respondeant: Quis umquam ieiunio defecerit? Multi certe in prandio animam fuderunt; propterea dicit Dominus: *Attendite, ut non graventur corda vestra in crapula et ebrietate* (4). Cibus deducit in foveam; cibus deducit[z] in retia;

o) degenerant *Ambr.* (*De Elia,* IX, 32). — *p*) fame. — *q*) spendidior. — *r*) egritudines. — *s*) conviofantes. — *t*) fit. — *u*) verabilem. — *v*) poculum quorum illud. — *x*) magisterium *Ambr.* (*De Elia,* VIII, 22). — *y*) *così Ambrogio: il cod.* castitas. — *z*) inducit *Ambr.* (*De Elia,* VIII, 23).

(1) MATTH., 11, 10.
(2) *Ps.* 22, 5.
(3) ISAI., 55, 1.
(4) LUC., 21, 34.

cibus visco etiam aves inligat; cibus volantes deponit ad mortem. Cibus manducantes post poenitere et torquere facit; cibus fomentum est libidinis, quae sensus hominum mutat et formas. Cui per ieiunium non est suspecta luxuries? Cui non venerabilis abstinentia? Quis etiam deterioravit[a] domum suam ieiunio? Quis imminuit facultates? *Princeps coquorum*[b], inquit Ieremias, *destruxit muros Ierusalem* (1). Princeps namque coquorum venter est, dum magna cura obsequium a coquis inpenditur, ut ipse delectabiliter cibis impleatur. Muri autem Ierusalem virtutes animae sunt, ad desiderium supernae pacis elevatae. Coquorum igitur princeps muros Ierusalem deiecit, quia, dum venter ingluvie tenditur, virtutes animae per luxuriam destruuntur. Gulae enim deditos luxuria sequitur, unde et hosti callido, qui primi homi-
c. 91 nis sensum in[c] concupi|scentia pomi aperuit, divina voce dicitur: *Pectore et ventre repes* (2), ac si ei diceretur: Cogitatione et ingluvie super humana corda dominaberis. Sciendum autem quod ex peccato primi hominis infirmata natura, cum nostris temptationibus nascimur, et caro nobis aliquando adiutrix est in bono opere, aliquando autem seductrix in malum. Si igitur ei plus quam debemus tribuimus, hostem nutrimus, et si necessitati[d] eius quae debemus non reddimus, civem necamus. Satianda[e] itaque est caro, sed ad hoc usque, ut nobis in bono opere famulari sufficiat. Nam quisquis ei tantum tribuit, ut superbiat, satiari penitus ignorat; quisquis in sumendis alimentis corporis gulae magis quam necessitati servit, satiari nescit. Cibus ergo tuus[f] sit sobrietas; potus tuus parcior[g]. Custodi corpus castimonia; castiga corpus ieiuniis, fuge indecoras comissationes[h], ut bravium supernum consequi valeas per Ihesum Christum Dominum nostrum.

a) *Così Ambr.* (*De Elia*, VIII, 22): *il cod.* deum oravit. — *b*) corporum. — *c*) in in. — *d*) necessitate. — *e*) saucianda. — *f*) cibus ergo tuus cibus. — *g*) partior. — *h*) commessationes.

(1) IEREM., 52, 14. Per quel che segue fino a: *per luxuriam destruuntur* cfr. GREG., *Moral.*, XXX, 18, 59 (MIGNE, *Patrol. Lat.*, LXXVI, 556).
(2) Cfr. *Genes.* 3, 14.

X. (XXI, cc. 91-93ᵛ).

È un sermone quaresimale sul digiuno e sull'elemosina. Tutta la prima parte, oltre a un breve tratto desunto da AMBROGIO, *De Elia*, I, 1, è ricalcata su GREGOR. *Hom. in Evang.*, I, 17, 5-6 (MIGNE, *Patr. lat.*, LXXVI, 1137-1138). Più oltre, risente dell'imitazione del sermone 142, 8, dell'*Appendix* agostiniana (MIGNE, XXXIX, 2025), e ancora di GREGOR., *Hom. in Evang.*, II, 34, 16 (MIGNE, LXXVI, 1256).

Omnibus Dei fidelibus, fratres karissimi, certamen imminet et *c. 91* victoria repromittitur. Unde dicit apostolus: *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit* (1). Sed et Dominus noster Ihesus Christus ante proeliatus est ut vinceret, non quod[a] egeret ipse certamine, sed ut nobis formam debellandi ante praescriberet et postea [daret] gratiam triumphandi. Certamen nostrum contra hostes ieiunium. Denique ieiunavit Moyses, ieiunavit Elias, et ipse Dominus, in quem temptator primum gulae direxit spiculum, dicens: *Si filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant.* Et Dominus: *Non, inquit, in solo pane vivit homo, sed in omni verbo Dei*[b] (2). Est enim exiguum ieiunium, ut orationi vaces, et mediteris in lege Dei die ac nocte. Nos ergo exemplo[c] Moysi| et Eliae et *c. 91 v* ipsius Domini in quantum possumus annuo quadragesimo tempore carnem nostram affligere conemur, ut qui nobis ipsis per totum annum viximus, nos auctori nostro, sicut damus decimas rerum, ita quasi decimas dierum abstinentia dando[d] in his sacris diebus vivamus (3). Non autem putamus solam nobis abstinentiam eximiae esse virtutis et sufficere posse, cum Dominus diceret: *Nonne [hoc est] magis ieiunium quod elegi? Frange esurienti panem tuum.* Notat quod dicit: *frange esurienti:* non est autem forsitan tibi nisi unus panis. *Et egenos vagosque induc*

a) quo. — *b*) Sed et... verbo Dei. *È desunto in gran parte da* Ambros., *De Elia*, 1, 1. — *c*) exemplum. — *d*) in abstinentia danda.

(1) 2 *Tim.*, 2, 5.
(2) MATTH., 4, 3-4; LUC., 4, 3-4.
(3) Tutta la prima parte di questo sermone è desunta da GREG., *Hom. in Evang.* I, 17, 5-6 (MIGNE, *Patrol. Lat.*, LXXVI, 1137-1138).

in domum tuam; cum videris nudum, operi eum, et carnem tuam ne despexeris (1). Illum enim ieiunium Deus approbat, quod ad eius oculos manum elemosinarum levat. Hoc ergo quod tibi subtrahis, indigenti largire, et unde tua caro affligitur, inde egentis proximi caro reparetur. Ne scilicet de nobis dicat Dominus per prophetam: *Cum ieiunaretis et plangeretis, numquid mihi ieiunastis; et cum comeditis et bibitis, numquid non vobis comeditis et bibitis?* (2). Sibi enim comedit et bibit, qui alimenta corporis, quae sunt communia dona conditoris, sine indigentibus percipit (*e*); sibi etiam quisque ieiunat, si ea, quae sibi ad tempus subtrahit (*f*) non pauperibus tribuit, sed postmodum ventri offerenda custodit. Hinc per Ioel dicitur: *Sanctificate ieiunium* (3). Ieiunium sanctificare est, adiunctis bonis aliis, dignando (*g*) abstinentiam carnis ostendere (*h*). Frustra enim abstinetur, si a pravis suis voluptatibus animus non refrenatur. Hi (*i*) vero qui ieiunantes sua non largiuntur, sollicite cognoscant quod ea, de qua sumpti sunt, cunctis hominibus terra communis est, et idcirco alimenta quoque omnibus communiter profert. Incassum (*k*) se ergo innocentes putant, qui sua non largiuntur, etiam si ab his abstineant et
c. 92 aliena non rapiant, qui com| mune Dei munus sibi privatum vindicant. Qui quidem, cum accepta non tribuunt in proximorum nece crassantur, quia tot poene cotidie perimunt, quot morientium pauperum apud se subsidia abscondunt. Nam cum quaelibet necessaria indigentibus ministramus (*l*), sua illius reddimus, non nostra largimur; iustitiae (*m*) potius debitum solvimus, quam misericordiae opera implemus. Unde et ipsa veritas, cum de misericordia caute exhibenda (*n*) loqueretur, ait: *Adtendite, ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus* (4). Cui sententiae psalmista continens dicit: *Dispersit, dedit pauperibus: iustitia eius manet in saeculum saeculi* (5). Cum enim largitatem pauperibus inpensam

e) precipit. — *f*) subtrait. — *g*) *termine evidentemente corrotto.* — *h*) ostenderet. — *i*) hii. — *k*) In ea sum. — *l*) ministrantibus. — *m*) iuste. — *n*) exibenda.

(1) ISAL., 58, 7.
(2) *Zach.*, 7, 5-6.
(3) *Ioel*, 1, 14; 2, 15.
(4) MATTH., 6, 1.
(5) *Ps.* 111, 8.

premisisset, non hanc(o) vocari misericordiam sed iustitiam maluit, quia quod a communi(p) domino tribuitur, iustum profecto est, ut eo communiter accipiens utatur. Hinc Salomon ait: *Qui iustus est, tribuet et non cessabit* (1). Videant autem qui sua largiuntur, ut sollicite custodire studeant, ne, cum commissa peccata elemosinis redimunt, adhuc redimenda committant; ne venalem Dei iustitiam aestiment, si, cum curant pro peccatis nummos tribuere, arbitrantur se posse inulte peccare. Plus est enim, anima quam esca, et corpus quam vestimentum. Quid ergo? Esca et vestimentum pauperibus largitur(q), sed tamen animae vel corporis iniquitate polluitur; quod minus est iustitiae optulit, et quod maius est culpae... Sua enim dedit Deo, et se diabolo, si cum de elemosinis loquimur (2), non conturbetur angusta paupertas(r). Omnia enim complevit, quidquid potuit fecit, quia voluntas perfecta faciendi reputabitur pro opere facti. Expedit autem poenitentibus, ut, si se poenitentia macerare contendunt, quicumque se meminit illicita commisisse(s), a quibusdam se licitis studeat abstinere, quatinus conditori suo satisfaciat, et(t) qui commisit prohibita sibimetipsi abscidat|
etiam concessa. Unde David Rex, qui alienam coniugem appetivit *c. 92 v*
et abstulit, malum quod perpetravit per poenitentiae lamenta correxit; qui, cum longe post contra hostium cuneum sederet, aquam bibere de bethlehemitica(u) cisterna eo desiderio voluit. Cuius electi milites...(v) iste intelligitur. Asina vero illa, quae domita erat, et pondus ferre solebat, populus Iudaeorum erat, qui legis onere(x) comprimebatur. Pullus autem ille, qui fuerat indomitus et iugum ferre(y) non solitus erat, gentilis erat populus, qui nullo legis iugo factus fuerat mansuetus, sed ad omne idolatriam exti-

o) hac. — *p*) comune. — *q*) largiuntur. — *r*) *La parola è senza dubbio errata. Forse:* paupertate? *In tutto il passo del resto, fino* a cuius electi milites iste intelligitur, *si nasconde una profonda corruttela.* — *s*) comisisse. — *t*) ut. — *u*) debet hoc lemitica. — *v*) *Qui evidentemente manca ogni senso alla frase. E poichè anche quel che segue non ha, per il contenuto, niente che vedere con quanto precede, penso che l'amanuense abbia, nel copiare, saltato qualche foglio.* — *x*) honere. — *y*) fferre.

(1) *Prov.*, 21, 26.

(2) Per quel che segue fino a: *cuius electi milites*, cfr. *Serm.* 142, 8 dell'Appendice agostiniana (MIGNE, *Patrol. Lat.*, XXXIX, 2025), e GREG., *Hom. in Evang.*, II, 34, 16 (MIGNE, *Patrol. Lat.*, LXXVI, 1256).

terat pronus. Utrique tamen, asina videlicet et pullus, vinculis diabolicis alligati fuerant: asina scilicet, id est iudaicus populus, legem sinistre et prave interpretando; pullus vero, id est gentilis populus, idolatriam sectando. Quod autem duos misisse legitur, illud profecto nobis innuit, quod qui ad praedicandum mittitur, gemina dilectione, Dei videlicet et proximi, debet esse insignis. Quod vero animalia illa discipulis solvere iussit, nimirum nobis indicat, quod Dominus et salvator noster praedicatoribus suis et vicem discipulorum suorum in ecclesia tenentibus, potestatem solvendi tribuit, iuxta quod de Lazaro discipulis dixit: *Solvite eum, et sinite abire* [1]. Sequitur postmodum evangelio in eodem quod turbae, audito miraculo de Lazaro facto, sibi ad passionem pro salute nostra veniente, occurrerunt, ei portantes ramos olivarum et palmarum [2]. Nos igitur, fratres, scientes quod hodie salvator noster Ierosolimam venit, in qua pro salute nostra pati disposuerat, ad laudem ipsius portemus olivas, id est caritatem habeamus in proximis nostris. Et notate, fratres, qua re per oleum caritas intelligitur. Caritas siquidem omnes|

c. 93 alias virtutes excedit, sicut dicit apostolus: *Nunc manent fides, spes, caritas, tria haec* [3]. Maior autem his est caritas. Similiter et oleum ceteros liquores excedit. Si enim supponis oleum, et superponis aquam vel vinum, oleum excedit; si vero supponis aquam vel vinum et superponis oleum, oleum tamen semper excellit, sicut caritas omnes virtutes excedit. Portemus autem nos, fratres, palmas. Palma enim victoriam significat, quia antiquitus victores coronari solebant. Tunc enim et nos palmas spiritualiter ferimus, si taliter vivimus, ut nos nostris spiritualibus inimicis cotidie nos inpugnantibus, praevalere possimus. Caedamus etiam ramos de arboribus, id est dicta sanctorum patrum faciamus. Sancti enim viri arbores vocantur paradisi. Refert etiam evangelium quod plurima turba straverunt vestimenta sua in via [4]. Et nos, fratres, carnem nostram, quae vestimentum est animae, ieiuniis et vigiliis et orationibus aliisque bonis operibus macerando affligamus, ut petulantiam carnis edomando, in paschali [z] festivitate corporis

z) pascali.

(1) Ioan., 11, 44.
(2) Cfr. Ioan., 12, 13.
(3) I *Cor.*, 13, 13.
(4) Matth., 21, 8; Marc., 11, 8; Luc., 19, 36.

et sanguinis Domini digne participes fieri sacramento possimus, praestante Domino nostro Ihesu Christo.

Aliter secundum Leonem papam intelligere possimus de ramis olivarum et palmarum. Tunc enim salvatori nostro laudes facimus in olivis, quando eum sola sua bonitate et misericordia[a] ad lavandum[b] nostra peccata sanguinem suum in ligno crucis fudisse indubitanter credimus. Unde dicit Paulus: *Cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per sanguinem filii sui* (1). Et Iohannes dicit: *Qui dilexit nos et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo* (2). Tunc etiam in palmis laudes Deo promimus, cum salvatorem nostrum, ligato et destructo mortis principe, per tropaeum[c]| crucis victoriam obtinuisse corde credimus, et ore[d] *c. 93 v* asserimus. Unde dicit propheta: *O mors, ero mors tua, morsus tuus ero, inferne* (3).

a) misericordie. — *b*) lavando. — *c*) tropheum. — *d*) hore.

XI. (XXIV, cc. 94ᵛ-95ᵛ).

L'argomento della discesa di Gesù all'inferno porta l'oratore a stabilire un confronto tra questa discesa e la narrazione biblica di Sansone a Gaza: naturalmente Sansone è presentato come figura di Cristo. Il sermone non è che un rifacimento di GREGORIO, *Homil. in Evang.*, II, 21,7 (MIGNE, *Patr. lat.*, LXXVI, 1173).

Cum multa et innumerabilia sibi commoda ex hodierna sollem- *c. 94 v* nitate profutura, fratres dilectissimi, recognoscat humana natura, expedit nobis ut dicamus cum propheta: *Haec est dies quam fecit Dominus; exultemus et laetemur in ea* (4). Omnes quidem dies Dominus fecit imperio suo; istam vero fecit sanguine suo, et dedicavit pretio suo. Hodie, fratres, redemptionis nostrae pretium persolutum est; ipse enim factus est pretium qui rede-

(1) *Rom.*, 5, 10.
(2) *Apoc.*, 1, 5.
(3) *Osee*, 13, 14.
(4) *Ps.* 117, 23.

mit. Crux fuit mortifera Christo, set salutifera Christiano. Cum pateretur, mortui resurgebant et vivi gaudebant. Quando vero resurrexit, infernus gemebat, captivi solvebantur, et angeli laeta-
c. 95 bantur. De qua liberatione captivorum | dicit propheta: *Convertisti planctum meum in gaudium* (1). Et item: *Ascendens Christus in altum captivam duxit captivitatem* (2). Omnes enim iustos, qui originali peccato astricti tenebantur, hodierna festivitas, ceteris festivitatibus celebrior, absolvit, suosque captivos in libertatem pristinam revocavit. Quod quidem Samsonis (a) fortissimi facta designant, qui cum Gazam civitatem Philistinorum fuisset ingressus, Philistaei, ingressum eius cognoscentes, civitatem protinus (b) obsidionibus circumdederunt, custodes deputaverunt, et Samson fortissimum se iam comprehendisse gavisi sunt. Set quid Samson fecit agnovimus: media nocte portas civitatis abstulit et montis verticem ascendit (3). Quem, fratres karissimi, hoc in facto nisi redemptorem nostrum Samson ille (c) significat? Quid Gaza civitas designat, nisi infernum? Quid per Philistaeos, nisi Iudaeorum perfidia demonstratur? Qui, cum mortuum Dominum viderunt eiusque corpus in sepulcro iam positum, custodes illico deputaverunt, et eum, qui auctor vitae claruerat, inferni claustris retentum, quasi Samsonem in Gaza, se deprehendisse laetati sunt. Samson vero nocte media non solum exiit, sed etiam portas tulit, quia videlicet redemptor noster, ante lucem surgens, non solum liber de inferno exiit, sed etiam ipsa inferni claustra destruxit; portas tulit, et montis verticem subiit (d), quia resurgendo inferni claustra abstulit (e), et ascendendo caelorum regna penetravit. Et quia tanta beneficia, quae ex hodierna solemnitate christiano populo pervenerint, humana non sufficit expromere lingua, dicamus omnes, dicamus singuli cum propheta: *Haec est dies quam fecit Dominus; exultemus et laetemur in ea* (4). Dies vi-

a) Sansonis, *e così sempre nel cod.* Samson *è scritto* Sanson. — *b*) protinus civitatem protinus, *ma il primo* protinus *sembra cancellato. In Gregorio:* ingressum eius protinus cognoscentes, civitatem repente obsidionibus circumdederunt. — *c*) illo. — *d*) subit. — *e*) *Così Greg. Il codice:* attulit.

(1) *Ps.* 29, 11.
(2) *Ephes.*, 4, 8.
(3) *Iud.*, 16, 21.
(4) *Ps.* 117, 23.

delicet indulgentiae, dies remissionis, et dies liberationis, | dies *c. 95 v* in qua Aegyptii cum suo rege Pharaone in mari Rubro submerguntur, id est omnes maligni spiritus cum auctore suo diabolo perimuntur, et populus Dei liberatur, et ad terram promissionis reducitur; dies, inquam, est hodierna, in qua apud vivos est gaudium, ad defunctos pervenit refrigerium. Quod gaudium, qui hodierna die surrexit, sic in vobis in hac (*f*) vita faciat perseverare, ut in aeternum refrigerium et beatitudinem cum eo possitis intrare.

f) ac.

XII. (XXX, cc. 100-102).

Oltre a un breve passo tolto dal sermone 160, 1, dell'*Appendix* agostiniana (MIGNE, *Patr. lat.*, XXXIX, 2059), tutta l'omelia, intesa a spiegare allegoricamente i versetti 7-11 del cap. 12 dell'*Esodo*, relativi alla pasqua ebraica, è desunta, con lievi modificazioni, da GREGORIO, *Hom in Evang.*, XXII, 6-9 (MIGNE, *Patr. lat.*, LXXVI, 1177-1178).

UNDE SUPRA.

Quia, fratres karissimi, ad paschalem sollemnitatem celebran- *c. 100* dam convenistis (*a*), | expedit nobis ut de ipsa tantae sollemnitatis *c. 100 v* nobilitate aliquid loquamur. Hanc enim recte nobilitatem sollemnitatis dicam, quia sollemnitates ceteras antecedit. Sicut enim pro sui (*b*) magnitudine dicuntur sancta sanctorum, ita haec festivitas recte dici potest sollemnitas sollemnitatum. Ex hac quippe sollemnitate exemplum nostrae resurrectionis nobis datum est, et ianua caelestis patriae aperta est. Per hanc (1) iusti homines, qui, quamvis in tranquillitatis sinu, tamen apud inferni claustra tenebantur, ad Paradisi amoena deducti sunt. Qui ipse ante passionem suam praedixerat: *Si exaltatus fuero, traham* (*c*) *omnia ad me* (2);

a) covenistis. — *b*) fui. — *c*) traam.

(1) *Per hanc... momordit infernum.* Questo passo puoi leggerlo pure nel *Serm.* CLX, 1 dell'Appendice agostiniana (MIGNE, *Patrol. Lat.*, XXXIX, 2059).

(2) IOAN., XII, 32.

de electis apud inferos nullum relinquam, omnibus ibi criminosis relictis. Unde per Oseam [d] dicit: *O mors, ero mors tua; morsus tuus ero, inferne* [1]. Id namque quod occidimus, agimus ut penitus non sit; ex eo etenim quod mordemus, partem abstrahimus [e] partemque relinquimus. Quia ergo in electis suis funditus occidit mortem, mors mortis extitit. Quia vero ex inferno partem abstulit et partem reliquit, non occidit funditus, sed momordit infernum. Quo autem nomine vocetur haec tanta solemnitas, apostolus ostendit cum dicit: *Etenim pascha nostrum immolatus est Christus* [2]. Si igitur pascha Christus, pensandum nobis est quid de pascha loquitur lex [f], ut indagemus subtilius an de Christo dicta videantur. Moyses quippe ait: *Sument de sanguine agni ac ponent super utrumque postem et in superliminaribus domorum, in quibus comedent illum, et edent carnes nocte illa assas igni et azimos panes cum lactucis agrestibus. Non comedetis ex eo crudum quid, nec coctum aqua, set assum tantum igni. Caput cum pedibus eius et intestinis vorabitis, nec remanebit ex eo quic-*
c. 101 *quam usque mane.* | *Siquid residuum fuerit, igne comburetis.* Ubi et adhuc subiungitur: *Sic autem comedetis illum: renes vestros accingetis, calciamenta habebitis in pedibus, tenentes baculos in manibus, et comedetis festinanter* [3]. Sanguis agni, fratres, qui super utrumque postem poni iubetur, sanguis Christi est, qui non solum ore corporis, sed etiam ore cordis a fidelibus hauritur [g], qui etiam in superliminaribus domorum ponendus [h] est. Per domos corpora intelliguntur [i], in quibus quousque vivimus habitamus. Superliminare vero domus frons nostra est; in superliminare ergo domus agni sanguinem ponimus, quando crucem [k] passionis illius in fronte portamus. De quo agno adhuc subditur: *Et edent carnes nocte assas* [l] *igni.* In nocte quippe agnum comedimus, qui in sacramento modo dominicum corpus accipimus, quando adhuc ab invicem nostras conscientias non videmus. Carnes vero assandae [m] sunt igni, quia nimirum dissolverit carnes, quas aqua co-

d) Osee. — *e*) abstraimus. — *f*) loquitur lex loquitur. — *g*) affidelibus auritur. — *h*) potiendus. — *i*) intelligitur. — *k*) cruce. — *l*) asas. — *m*) asande.

(1) *Osee,* 13, 14.
(2) I *Cor.*, 5, 7.
(3) *Exod.*, 12, 7-11.

xerit; quas vero ignis sine aqua coquit, roborat. Carnes itaque agni [n] nostri ignis coxit, quia eum ipsa vis [o] passionis illius ad resurrectionem valentiorem reddidit atque corroboravit ad incorruptionem; qui enim ex mortuis ita [p] convaluit, ut videlicet carnes eius ab igne durueriint [q], iuxta illud: *Exaruit velut testa virtus mea* ([1]). Testa enim, quae prius est molle lutum, admota igni solidatur. Sed quid prodest corpus et sanguinem eius percipere et ei [r] perversis moribus contraire? Unde bene ad comedendum adhuc subditur: *Et azimos panes cum lactucis agrestibus.* Panes scilicet sine fermento [s] comedit, qui recta opera sine admixtione [t] peccati exhibet, ne perverse diripiat quod quasi recte dispensat. Taliter vero facientibus prophetae voce per increpationem Dominus dicebat: *Sacrificate | de fermento laudem* ([2]). De fermento *c. 101 v* namque laudem immolat, qui Deo sacrificium de rapina parat. Lactucae vero agrestes valde amarae fiunt; carnes ergo agni cum lactucis agrestibus sunt edendae, ut, cum corpus redemptoris accipimus, nos pro peccatis nostris in fletibus affligamus, quatenus ipsa amaritudo paenitentiae abstergat a mentis stomacho perversae humorem vitae. Ubi et subditur: *Non comedetis ex eo crudum quid, nec coctum aqua.* Per [aquam] humana scientia intelligitur, sicut per Salomonem voce haereticorum dicitur: *Aquae furtivae dulciores sunt* ([3]). Per crudas carnes humanitas redemptoris nostri intelligitur. Qui igitur paschae sollemnitatem vult celebrare, agnum nec coctum aqua nec crudum comedat, ut videlicet neque per humanam sapientiam profunditatem incarnationis illius penetrare appetat, neque eum purum hominem credat. Omne enim quod subtiliter cogitamus, quasi mente coquimus. Sed assas igni carnes comedat, ut dispensari omnia per sancti Spiritus potentiam sciat. De quo adhuc subiungitur: *Caput cum pedibus et intestinis vorabitis.* Caput agni divinitas eius est; pedes illius humanitas est; caput vero agni vorare est divinitatem eius fide percipere; pedes agni vorare est vestigia humanitatis eius amando et imitando perquirere; intestina [u] vero eius verborum illius occulta

n) igni. — *o*) ius. — *p*) te. — *q*) duruerunt. — *r*) eius. — *s*) fremento. — *t*) amixtione. — *u*) intestinis.

([1]) *Ps.* 21, 15.
([2]) *Amos*, 4, 5.
([3]) *Prov.*, 9, 17.

et mystica [v] sunt mandata, quae tunc voramus, cum verba vitae cum aviditate sumimus. Sequitur: *Non remanebit ex eo quicquam usque mane,* quia eius dicta magna sunt sollicitudine discutienda, quatenus, prius quam dies ultimae resurrectionis appareat, in hac [x] praesentis vitae nocte omnia mandata illius intellegendo et operando penetrentur. Sed quia difficile est ut omne eius eloquium possit intelligi et omne eius mysterium [y] penetrari, recte|
c. 102 subiungitur: *Siquid residuum fuerit, igne comburetis,* id est quod de ministerio incarnationis eius intellegere et penetrare non possumus, igne comburemus, id est potestati [z] sancti Spiritus humiliter reservemus, ut non superbe contemnamus vel denuntiemus quod non intelligimus. Quia igitur qualiter sit edendum pascha cognovimus, nunc a quibus edi debebat [a] agnoscamus. Sequitur: *Sic autem comedetis illum: renes vestros accingetis.* Per renes delectatio carnis accipitur; in renibus enim voluptas libidinis existit, de quo in psalmo legitur: *Ure renes meos* (1). Qui [b] ergo pascha comedit, renes accingat, id est carnem a luxuria restringat. Calciamenta, quae pedes muniunt, pelles mortuorum animalium sunt; calciamenta ergo in pedibus habere est antiquorum patrum, qui nos ad aeternam vitam praecesserunt, vitam conspicere, et ad eorum exempla nostra opera munire, et a peccati vulnere custodire. *Tenentes baculos in manibus.* Per baculum pastoralis custodia designatur; et recte prius praecipit renes accingere et postmodum baculos tenere, quia illi debent curam pastoralem suscipere, qui iam suo corpore sciunt fluxa luxuriae domare. Sequitur: *Et comedetis festinantes.* Mysteria namque redemptoris nostri et caelestis patriae gaudia cum festinatione sunt cognoscenda, et cum festinatione anhelandum [c] est ad illam, et praecepta vitae cum festinatione adimplenda. Quod nobis facere concedat Ihesus Christus Dominus noster, qui vivit et regnat per infinita.

UMBERTO MORICCA.

v) mistica. — *x*) ac. — *y*) *Così Gregorio. Il codice:* misticum. — *z*) potestate. — *a*) debebant. — *b*) quia. — *c*) anelandum.

(1) *Ps.* 25, 2.

DELLA CONTROVERSIA SU « HOMO PLAUTINAE PROSAPIAE ecc. »

(MIN. FEL., *Octav.* XIV, 1)

Nel dialogo di Minucio Felice il difensore del paganesimo, che risponde al nome di Cecilio, si rivolge all'avversario Ottavio, che, da convinto assertore della novella fede, gli aveva poco prima rimproverato di aver mandato un bacio – *ut vulgus superstitiosus solet* (c. 2) – al simulacro di Serapide, attaccandolo con una *conviciorum amarissima labes*, a cui l'altro risponderà solo col *verborum veracium flumen* (1). Al termine del suo bollente discorso, Cecilio, nel parossismo della collera, (*nam indignationis eius tumorem effusae orationis impetus relaxaverat*), così apostrofa il contraddittore, con tono di scherno *(renidens)* (2): « *Ecquid ad haec audet Octavius, homo Plautinae prosapiae, ut pistorum praecipuus, ita postremus philosophorum?* » (3)

(1) *Octavius*, XVI, 1.

(2) *Ibid.* XIV, 1. – Veramente le parole su riferite si prestano a fare il doppio giuoco, perchè, se è vero che *renidens* significa « sorridendo », non è men vero che significa anche « sogghignando »; lo stesso si dica di *relaxaverat*, che, se si può intendere come « aveva rallentato e quindi mitigato », non meno a ragione si potrà interpretare nell'altro modo: « aveva rallentato e quindi aperto », questo essendo il caso del tumore (Cfr. l'espressione *claustra relaxare*). Alcuni – cito il MORICCA (M. MIN. FEL. *L'Ottavio* – Introd. e versione – Firenze, 1928), traducono: « Così parlò Cecilio, e sorridendo (poichè la foga del lungo discorso aveva rallentato alquanto l'impeto della sua indignazione)..... »; noi traduciamo piuttosto così: « .... sogghignando (poichè la forza della impetuosa orazione aveva fatto aprire il tumore del suo sdegno...) ». Per ora rimandiamo il lettore, per una più equa valutazione, alla fine della nostra indagine.

(3) Cfr. CATULLO, 49: *tanto pessimus omnium poëta, quanto tu optimus omnium patronus.* (Questo riscontro mi è stato additato dal caro Prof. P. Fossataro).

Il passo ora riferito, se non presenta nessuna difficoltà ad una traduzione letterale, è ermeneuticamente molto scabroso, onde per molti anni la critica filologica di varie nazioni l'ha fatto oggetto di sue cure assidue e pazienti, volte principalmente ad indagare l'ascoso significato dell'espressione *Plautina prosapia* e della accezione della voce *pistores*. Le conclusioni venute fuori sono così varie e discordanti da indurre, qualcuno, scoraggiato, ad adagiarsi nella prudente opinione che tutta la frase sia proverbiale, che il significato di essa sia andato irremissibilmente perduto e che ogni sforzo di superare quella difficoltà, quantunque ardito, si debba necessariamente infrangere [1]. Eppure in tanta discordanza di idee c'è un punto in cui i giudizi dei critici rasentano l'accordo ed è quando ammettono che le parole di Cecilio abbiano « savor di forte agrume » per Ottavio, a cui sono indirizzate.

Alcuni hanno voluto fare piazza pulita, dicendo insostenibile il testo, che invece è sicuro [2]; altri hanno rifiutato il significato ovvio di *Plautina prosapia* e di *pistor*, intesi rispettivamente nel senso che è loro naturale di « stirpe di Plauto » e di « fornaio » [3]. Noi non crediamo necessario, e tanto meno utile, variare il testo e forzare il senso delle parole in questione, per mettere l'uno o l'altre al servizio di questa o di quella tesi preconcetta.

***

Il RIGALZIO [4], nell'edizione di Parigi del 1643, spiegava quell'*homo Plautinae prosapiae* come « un uomo sul

[1] Così la pensa, per esempio, il DE MARCHI, *Apologisti cristiani*, Milano, 1923, n. al c. XIV dell'*Ottavio*.

[2] Le sole varianti sono: « ecquid », *Ursinus in ed. Arnobii*, Romae, 1583); « et qui » *cod. Parisinus* 1661, sec. IX).

[3] PLAUTO fa dire ad Egione nei *Captivi* (V, 161): *sunt aliquot genera Pistorensium* e infatti, sotto il nome di *pistores*, andavano comprese varie categorie di operai, che, complessivamente, potremmo chiamare, e non diremmo ancora tutto, « i lavoratori del forno », andando essi dal garzone al dolciere *(pistor dulciarius)*.

[4] Per dare una informazione sommaria delle principali opinioni

genere di Plauto », cioè « garzone mugnaio », riferendosi alla tradizione varroniana tramandataci da Gellio, secondo la quale Plauto, caduto in miseria, sarebbe stato costretto, per campare, a *locare operam pistori*. Ma perchè Cecilio apostroferebbe così il contraddittore, se questo era avvocato? (benchè non sia mancato poi chi, come lo HAUPT, abbia supposto che Ottavio fosse fornaio di mestiere). La risposta il Rigalzio la trova nel fatto che l'avversario di Cecilio era cristiano ed i Cristiani originariamente venivano reclutati nelle più basse classi sociali, come quella dei fornai e dei loro aiutanti.

Fra i recenti il DOMBART [1] ha cercato di ridar credito alla antiquata opinione del Rigalzio. Ma gli è stato osservato che, traducendo il luogo in esame come « uomo appartenente alla fede dei garzoni mugnai, che è bensì il più eminente fra i mugnai (intendendo per mugnai i cristiani) », abbiamo una inutile tautologia, poco conforme alla *concinnitas* dello stile minuciano. Che inoltre si cade in un grosso anacronismo ammettendo, che al principio del III secolo [2], quando Minucio scriveva, i cristiani uscissero ancora dalle più basse classi sociali, mentre è noto che in quell'epoca il cristianesimo aveva proseliti dappertutto, e finanche nella corte imperiale. Del resto, gli interlocutori cristiani del dialogo ci sono presentati come giurisperiti.

Il GOETZ [3] scartata la tesi di: *homo Plautinae prosapiae=pistor=cristianus*, mise in evidenza, e se ne servì come di pietra di paragone, due luoghi delle *epistole di S. Gi-*

espresse dai critici che ci hanno preceduti, mi sono attenuto quasi sempre alla chiara ed esauriente rassegna che ne fa il RÉVAY in *Pistorum praecipuus* pubbl. in « Didaskaleion » N. S. a. I (1923) fasc. II.

[1] *Kritische Beiträge zu Min. Felix,* Jahrb. für klass. Philol. 99 (1869) pp. 417-22; *Octavius,* traduzione, Erlangen 1881, p. 34, 4.

[2] Veramente non si è certi se Minucio scrivesse al principio del terzo secolo o nel secondo. Cfr. A. G. AMATUCCI, *Storia della letteratura latina cristiana.* Bari, 1929, p. 44.

[3] « *Homo Plautinae prosapiae* » in Rheinisches Museum, 34, 497.

rolamo. In una di queste diretta a Pammachio si legge: *Inventae sunt Plautinae familiae et scioli tantum ad detrahendum, qui in eo se doctos ostentare velint, si omnium dicta lacerent;* nell'altra a Donnione S. Girolamo chiama un monaco suo denigratore *Plautinae familiae columen*, perchè soleva *canino dente rodere, lacerare, convellere.* I due riferiti luoghi di S. Girolamo si devono evidentemente riportare alla nota glossa di Festo, dove, a proposito del nome di Plauto, è detto che con questo venivano indicati i cani *quorum aures languidae sunt ac flaccidae et latius videntur patere;* la qual glossa deriverebbe dall'erronea interpretazione del v. 34 del prologo della *Casina* dove si parla di *Plautus cum latranti nomine* [1]. Dal confronto dei due passi di San Girolamo con quello in questione il Goetz argomentò che esso debba interpretarsi nel senso di *homo caninae familiae,* cioè: uomo litigioso, mordace, cioè: avvocato. Ma come poteva rinfacciare Cecilio quella qualità all'avversario, se era avvocato egli stesso? – obietta il Révay, il quale nega anche la pretesa identità fra *familia* e *prosapia,* la qual ultima vuol dire propriamente: albero genealogico, origine, genere, discendenza [2].

All'opinione del Goetz si sono mostrati condiscendenti i critici più recenti, come il Waltzing, il Norden, lo Schanz. Quest'ultimo [3], poi, avanzò la strana ipotesi che tutto il luogo minuciano si riferisse a Frontone, che per la sua maniera arcaizzante fu seguace di Plauto, e che la parola *Octavius* sarebbe un'interpolazione.

L'ELTER [4], anch'egli sulla base della glossa di Festo, si provò a dimostrare che nella *plautina prosapia* sia conte-

[1] Cfr. COCCHIA, *Saggi filologici,* vol. II, pag. 348 sgg.

[2] G. RÉVAY, *Pistorum praecipuus* in « Didaskaleion » N. S. a. I (1923) n. 2, p. 6.

[3] *Die Abfassungszeit der « Octavius » des M. Min. Fel.* Rheinisches Museum 50 (1895) p. 144 sg.

[4] *Prolegomena zu Minucius Felix.* Univ. Progr. Bonn, Georgi, 1909.

nuta un'allusione alla setta dei *Cinici*, i quali si denominavano da se stessi « cani ». Cecilio giudica Ottavio cristiano come seguace della filosofia cinica ed il cristianesimo come una derivazione della scuola cinico-stoica, perchè i Cristiani avevano comune con i Cinici il disprezzo delle cose mondane.

Il RÉVAY [1] accoglie la tesi dell'Elter che *homo Plautinae prosapiae* significhi filosofo cinico, ma vi apporta qualche modificazione. Non è possibile – egli dice – che Cecilio chiamasse Ottavio *postremus philosophorum*, se questo realmente apparteneva alla scuola cinico-stoica, che contava fra i suoi seguaci tanti nomi celebri, e neppure che lo dicesse *postremus*, quando sapeva benissimo che Ottavio era tanto versato nella filosofia quanto lui medesimo. La spiegazione che dà il Révay è questa: Ottavio è membro di una setta (cristiana) nella quale, secondo che pensa Cecilio, è in voga solo qualche pseudo-filosofia; naturalmente, egli, uomo filosoficamente colto, si elevò facilmente fino a farsi *praecipuus* sopra di questa *canina prosapia*, la quale è niente altro che il cristianesimo. *Homo plautinae prosapiae* (conformemente alla sua interpretazione il Révay vuole l'iniziale minuscola al secondo termine, riconnettendosi esso non a *Plautus*, poeta, ma a *plautus*, cane) vorrebbe quindi significare: « questo uomo di una certa setta cinica ».

***

In quanto al valore da dare alla voce *pistor*, anche qui c'è una ridda di interpretazioni, di proposte e di ipotesi più o meno fondate.

Alcuni critici si sono cavati dall'imbarazzo con un ripiego comodo quanto arbitrario, che elude la questione per timore di affrontarla, immaginando cioè che *pistorum* derivasse dall'erronea lettura dell'abbreviazione di *christianorum*

[1] G. RÉVAY, *l. cit.*

(XP̄IORUM oppure XPISTORUM), emendazione questa dallo HALM ritenuta *palmaris*, oppure di *iurisconsultorum* (IC̄TORUM), ovvero di *disertorum*. Secondo lo ELTER il copista, sotto l'influenza della precedente allitterazione, avrebbe scritto *pistorum* in luogo di *istorum;* egli fa capo proprio a quella allitterazione, che è la più sicura salvaguardia del testo.

Lo SCHOENE [1], supponendo abbreviata la P, lesse ed interpretò *p(atronus) istorum*, non badando che quel termine intruso guasta la simmetria dell'antitesi e l'efficacia del chiasmo, figura che ha grande importanza nello stile di Minucio [2].

Il WILAMOWITZ - MOELLENDORF [3] ha creduto di riconoscere nella voce *pistorum* una forma ibrida, derivante dal greco πιστός, equivalente a *fidelis*, con l'aggiunta della desinenza dei nomi della seconda declinazione latina, giusta un uso comune nella bassa latinità.

EINAR HEIKEL [4] si è provato a dimostrare che *pistor* sia una voce dispregiativa, con la quale i Pagani chiamassero i Cristiani. Per lui i termini *pistor* ed *asinus* sarebbero correlativi e ne trova la dimostrazione in un luogo di Ammiano Marcellino (27, 3), ch'egli riferisce; nelle espressioni ὀνικὸς μύλος, ὄνος ἀλέτης, *mola asinaria;* nelle circostanze che l'asino girava la mola, che la macina superiore si chiamava ὄνος; che nelle pitture murali rappresentanti il mestiere del fornaio si incontra sempre l'asino. Egli ricorda anche la calunnia dei Pagani che i Cristiani adorassero un asino, benchè le fonti (cfr. *Octavius* c. 9, 3; Tertulliano *ad nat.* I, 2) parlino di testa di asino, non di asino. Ma a più sicura prova che i Cristiani fossero dileggiati come *pistores*, l'Heikel adduce

(1) *M. Min. Felicis « Octavius »*, Leipzig, 1913, p. 158-9, 183.

(2) O. FAIDER, *Le Chiasme;* negli Studia Minuciana di J. WALTZING, Louvain, 1906, p. 88.

(3) Cfr. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung d's Christentums.* Leipzig, 1906, p. 334 sg. (p. 296 della traduzione italiana).

(4) Cfr. la recensione di G. LUNDSTRÖM, *Svensk humanistisk Tidskrift* I, (1917) p. 21 sg.

il noto Crocifisso blasfemo del Palatino, in cui, com'è noto, è la rappresentazione di un tal Ἀλεξάμενος che adora il suo dio (σέβεται θεόν). Senonchè lo Heikel, sostituisce, con quanto arbitrio lo dimostra il Révay, alla voce di sicura lezione Ἀλεξάμενος, a cui fa esatto riscontro l'iscrizione, scoperta dal Visconti nello stesso *Paedagogium*, di Ἀλεξάμενος *fidelis*, con un'altra di sua invenzione, ἁλεσάμενος, che può, secondo lui, ben significare l'ἅλιστις cioè il *pistor*. *Quod erat in votis*.

Il RÉVAY [1], per il quale *pistorum* è l'equivalente di πιστῶν, con la quale denominazione erano indicati i Cristiani, contrasta la tesi dello Heikel, negando sopratutto che il Crocifisso del Palatino sia una caricatura del culto cristiano, sostenendo invece che esso non è altro che la professione di fede di un paggio del pedagogio imperiale credente nel dio egiziano Seth [2]. Non ci fermiamo sulla dimostrazione che ha inteso fare in questo senso il Révay, come quella che non riguarda da vicino il nostro assunto, che è stato finora di dar conto, più rapidamente che fosse possibile, delle opinioni di coloro che ci hanno preceduto.

***

L'ultimo ad occuparsi del luogo in questione è stato – per quanto io sappia – il COCCHIA [3]. Egli crede, il testo minuciano fornendogli tenuissimi indizi, che Ottavio esercitasse il commercio del grano, e per i suoi meriti venisse a capo di un *collegium pistorum;* di qui il suo elogio da parte di Cecilio come *praecipuus*. Quell'*homo Plautinae prosapiae* verrebbe ad essere perciò niente più che un semplice accenno erudito a Plauto *pistor*. A questo proposito il Cocchia nota opportunamente che « nel brano di Minucio Fe-

(1) G. RÉVAY, *l. c.* pag. 11 sgg.

(2) G. RÉVAY, *Il crocifisso del Palatino*, Budapest, 1913.

(3) E. COCCHIA, *Allusione di Minucio Felice in un brano controverso del suo « Octavius »* in Μουσεῖον a. III. fasc. I, p. 15 sgg. e in Studi critici e scritti varii, vol. II, pag. 115 sgg., Napoli, 1927.

lice deve essere identica l'allusione che congiunge il cenno sulla *prosapia plautina*, attribuita scherzosamente ad Ottavio, e l'elogio di questo come *pistorum praecipuus* ». Io vedo qui additata quella che secondo me è l'unica via di salvazione e volentieri mi ci metto « dietro le poste delle care piante » per allontanarmene però dopo poco. Per me sta che per cogliere intero il significato della offesa di Cecilio, occorre estendere quel legame, che il Cocchia vede fra le due espressioni, anche alla terza, di modo che tutt'e tre esse si rendano necessarie l'una all'altra per la esatta intelligenza dell'oscuro passo. Del resto, la stessa distribuzione e disposizione del brano in questione, guidandoci pianamente ad intuire l'atteggiamento del pensiero dell'autore, ci fa inclini a credere che *pistorum praecipuus* e *postremus philosophorum*, tenuti saldamente insieme dalle correlative *ut* ed *ita* e dalla antitesi chiastica, siano termini inseparabili, se pure antitetici, dello stesso concetto, che è quello a base di *homo Plautinae prosapiae*. Ma l'impressione ceda il posto al ragionamento.

I pochi dati che abbiamo della biografia di Plauto si riducono quasi tutti a quelli che ce ne ha lasciati GELLIO [1]: *Sed enim Saturionem et Addictum et tertiam quandam cuius nunc mihi nomen non subpetit, in pistrino eum scripsisse Varro et plerique alii memoriae tradiderunt, cum pecunia omni, quam in operis artificum scaenicorum pepererat, in mercatibus perdita, inops Romam redisset et ob quaerendum victum ad circumagendas molas, quae « trusatiles », appellantur, operam pistori locasset.*

Sulla veridicità dei dati gelliani, i quali risalgono a fonte ben più antica ed autorevole, si è molto discusso dai critici; ma noi non entriamo nella questione, come quella che non disturba la nostra tesi.

Sia che si tratti di una storiella allegra, non priva di una certa dose di maligna intenzione, inventata forse dai soliti

[1] *Noctes Atticae*, III, 3, 14.

obtrectatores del commediografo, e messa in giro allo scopo di far ridere alle spalle di chi, se talvolta sulle scene del teatro esponeva al riso degli spettatori i difetti degli uomini, doveva anche aspettarsi che altri, sulle scene della vita, mettessero in ridicolo lui; sia che si tratti di un reale infortunio capitato al povero Plauto (e di esempi simili se ne potrebbero addurre); certa cosa è che quella notizia, così fatta, doveva avere presso gli antichi una grande popolarità e chi sa anzi che a questa non si debba la sua conservazione. Quella evidente sproporzione fra la sublime qualità di poeta, che è quanto dire « creatore », e la umiltà del servizio, dei più materiali, il più materiale che ci fosse, al quale, come a castigo *(ad pistrinum)*, era mandato il servo che avesse commesso una malefatta, ma più comunemente vi era adibito l'asino, se suscitava fra la gente colta un senso di disgusto e di pietà, veniva incontro, d'altra parte, a una certa tendenza popolare alla beffa. Ogni volgo ha il gusto – e quello dell'antichità l'aveva accentuatissimo – di democratizzare e motteggiare gli uomini grandi – non risparmiando, beninteso, neppure gli dèi e gli eroi – forse per crearsi l'illusione di poterli, in certo modo, raggiungere. Di Talete che aveva speso la sua vita nello studio degli immensi spazii siderei e aveva proclamato l'acqua come principio dell'universo, favoleggiavano gli antichi che finisse i suoi giorni nell'angustia cieca ed umida di un pozzo.

Orbene, stando questa tendenza, la notizia di Plauto garzone, vera o falsa che fosse, storiella o storia vera, dovè avere forte presa sul pubblico romano e Varrone se ne fece eco. Agli occhi di quel pubblico l'immagine del poeta che girava pazientemente la macina, al posto dell'asino – l'infelice animale destinato in ogni tempo a sopportare il peso, non che del carico, della caricatura, e botte per soprammercato – era così grottesca da far ridere di cuore. È inutile dire che alla popolarità di essa molto dovettero contribuire i servi in castigo, i quali, durante la penosa operazione, dovevano compiacersi di rievocare il caso di Plauto. E se uno di quelli

un giorno tracciò sul muro il disegno di un asino che girava la mola e sotto vi scrisse, per burla, il noto graffito: *labora, aselle, quomodo laboravi; et proderit tibi!* a noi non sembra di uscire dai limiti di quella mentalità, sostituendo alla figura dell'asino quella di Plauto, e a quella iscrizione un'altra, press'a poco così: *hic ille Plautus* ecc.

Da quanto abbiamo detto precedentemente all'ammettere che la sorte del poeta che va a finire nel pistrino divenisse proverbiale, non c'è che un passo. È probabile allora che colui il quale volesse rimproverare ad un altro di essere un pessimo ingegno, degno piuttosto di essere mandato *ad pistrinum*, lo apostrofasse come *homo plautinae* [1] *prosapiae*, Plauto offrendogli l'esempio del poeta-manovale. Ancor oggi non adoperiamo forse nel linguaggio comune una figura analoga, quando di un cattivo scrittore diciamo che scrive come un ciabattino e che dovrebbe lasciare la penna per la zappa, alla funzione intellettuale contrapponendo in ogni caso l'ufficio materiale?

Il Cocchia, riconoscendo un elogio fatto ad Ottavio, presunto capo di un *collegium pistorum*, in quel *pistorum praecipuus* ed un accenno erudito, che ad Ottavio non faceva disonore, in quell'*homo plautinae prosapiae*, riduce – e come il C. molti altri – a proporzioni molto modeste l'offesa di Cecilio. Eppure l'autore del dialogo, il quale ama di mettere in evidenza il forte contrasto fra l'oratoria calma e suadente di Ottavio e quella violenta ed aggressiva di Cecilio, sul punto di riferire la chiusa della perorazione di questo, non manca di avvertire, quasi ad annunciare la gragnuola che sta per scatenarsi, che la foga del discorso arroventato aveva aperto il tumore dello sdegno di Cecilio [2]. Che cosa poteva venirne fuori – io mi domando – se non *pus atque venenum?* Cecilio, conscio della gravità del suo linguaggio, quando, terminata la sua calma e ragionata professione di scetticismo,

(1) Una volta che l'espressione sia riconosciuta proverbiale, si può pure adottare la iniziale minuscola.

(2) V. pag. 41, nota 2.

sta per iniziare l'aspra requisitoria contro i Cristiani, che egli ricoprirà delle accuse più infamanti, ci dichiara egli stesso che non intende porsi alcun freno, dicendo: *Sustinebitis enim me impetum susceptae actionis liberius exerentem* (1). Stando così le cose, io non riesco a concepire il discorso di Cecilio senza un finale esplodente; esso, così monco, lascerebbe nell'animo del lettore l'impressione che lascia nei riguardanti un razzo luminoso, che, partito con gran pompa di luce e di frastuono, si risolva alla fine in un punto luminoso, appena percettibile. *In cauda*, dunque *venenum*. E infatti, in base alle nostre precedenti osservazioni, Cecilio così apostroferebbe l'avversario, atteggiando il volto ad un sogghigno *(renidens)*: « E che cosa mai osa ribattere a ciò Ottavio *(ecquid ad haec audet Octavius)*, quest'uomo di razza plautina *(homo plautinae prosapiae)*, che potrà essere il primo dei *pistores* (2), ma è l'ultimo dei filosofi *(ut pistorum praecipuus ita postremus philosophorum)* » cioè « filosofo degno di essere mandato al pistrino come quel Plauto » insomma « cotesto ragionatore da strapazzo ».

Come potrebbe Cecilio chiudere più efficacemente la sua requisitoria, che rimproverando all'avversario l'incapacità di ribatterlo, da pessimo filosofo o ragionatore ch'egli è? Così il Pagano non fa altro che ripetere ad Ottavio, cristiano, quell'accusa, che, poco prima aveva rivolto ai Cristiani in genere, dicendo: *Proinde si quid sapientiae vobis, aut verecundiae est, desinite caeli plagas et mundi fata et secreta rimari; satis est pro pedibus aspicere, maxime indoctis, impolitis, rudibus, agrestibus: quibus non est datum intellegere civilia, multo magis denegatum est disserere divina* (3) e che Ottavio respinge in questa forma: *Et quoniam meus frater* (scil. Cecilius) *erupit aegre se ferre, stomachari, indignari, dolere, illitteratos, pauperes, imperitos, de rebus caelestibus disputare; sciat* ecc. (XVI, 5).

(1) *Octavius*, VIII, 3.
(2) V. pag. 42, nota 3.
(3) *Ibid.*, XII, 7.

Stando l'antitesi chiastica fra i due concetti, che, come per gemmazione, si staccano da quello, che è a base, di *homo Plautinae prosapiae*, è chiaro che dalle restanti parole non si possa pretendere il loro valore assoluto. Il termine *pistor*, il cui uso era richiesto dalla allusione a Plauto, si contrappone, come quello che distingue una categoria di lavoratori manuali, al termine *philosophus*, così come *praecipuus* a *postremus* ed *ut* ad *ita*, avvertendo che è la seconda parte dell'antitesi, come la più necessaria, che subordina la prima.

Forse abbiamo chiarito, certamente in una maniera molto semplice e senza ricorrere a vani compromessi o ad ardite costruzioni erudite, il passo minuciano, giovandoci degli elementi che esso stesso ci offre e conservando, a mo' di garanzia, l'unità del brano. Quella unità ci è attestata chiaramente dalla allitterazione di sei elementi consecutivi, benchè al sesto posto essa subisca una diminuzione a causa della aspirazione della labiale. Ma l'inconveniente forse non esiste, poichè è probabile che nella parlata viva quel difetto non apparisse per quella tendenza fonetica, comune, per esempio, in Pompei, ad attenuare le aspirate, onde, un autentico pompeiano, al posto di Cecilio, avrebbe pronunziato *pilosopus*, così come diceva *Aprodite*, *Pilippus* ecc. Di quella unità gli studiosi non avevano finora fatto caso e col fissare la loro industria erudita o critica su questo o quel particolare del brano, trascurando l'insieme, avevano fatto come quel tale, cui accenna il GOETHE nel *Faust*, il quale volendo ricercare ciò che è vivo (*was lebendiges*) cerca di estrarne fuori lo spirito, ma, quando gli sono rimasti in mano gli elementi, si accorge che gliene manca il legame spirituale.

EMILIO MAGALDI.

NATURA E CRISTIANESIMO NEGLI « EXAMERON » DI SAN BASILIO E DI SANT'AMBROGIO

I.

I DUE « EXAMERON » DI BASILIO E DI AMBROGIO.

Solo paradossalmente si potrebbe sostenere che alla poesia classica sia mancato il senso della natura; ma è bensì vero che quanto le letterature classiche ci offrono di inspirato alla bellezza, o, comunque, alle meraviglie della natura, rivela un atteggiamento ed una penetrazione ben diverse da quelle che sono proprie di noi moderni: eccezione Virgilio, il poeta che sentì, e nella vita dell'uomo, e nella vita della natura, le *lacrime delle cose* [1], e che pur con tale intuizione confermò la virtù in multiforme guisa affermata, ed a lui riconosciuta dai secoli, di precursore dei tempi.

Ciò che nel mondo classico, con Virgilio, è solitaria eccezione, diventa per noi moderni atteggiamento assai più consueto e comune: pronti sempre a cogliere nella natura una corrispondenza od un contrasto col nostro stato d'animo, noi la vediamo con occhi nostri, ed a noi piace quanto più si animi delle nostre emozioni; ed appunto per animarla le diamo rilievo vario fino a scomporre ogni suo paesaggio negli elementi di cui è composto, per poi ricostruirlo, ma dopo averlo perfuso del nostro πάθος: innestiamo così nella sua vita un po' della nostra intima vita, e la natura vediamo

[1] *Aen.* I, 462 seg. — Cfr. CANNA GIOVANNI, *Della Umanità di Virgilio*, Torino, Loescher, 1883.

e sentiamo, attraverso a questa vita che più che in lei è in noi, se non alterata, possiamo dire trasfigurata. Sulle serene pagine candide che essa ci porge scriviamo tutto ciò che il nostro cuore, da Goethe chiamato *il centro della natura*, volta a volta detta: ed il nostro spirito elabora, modella, plasma la materia greggia esteriore (1).

La complessità di tale nostra visione, confrontata con la più semplice visione classica, non deve produrre meraviglia (2): La ricchezza degli elementi spirituali, che il contatto della natura dona a noi è, infatti, in proporzione diretta alla ricchezza di elementi spirituali già in noi esistente; e l'anima nostra non è quella di Omero e neppur quella di Alcmane, che, tra i Greci, ci dettero le rappresentazioni più sentite della natura e del paesaggio.

Venti secoli, accumulando infiniti fattori, hanno dato maggior ampiezza al nostro orizzonte; ma, tra questi fattori, uno domina sovrano: il Cristianesimo, che, instaurando una visione del mondo e della vita fondamentalmente diversa dalla visione classica; portando a contatto del pensiero e della civiltà occidentale molteplici elementi letterarî e spirituali dell'Oriente; assorbendo dalla stessa civiltà occidentale tutto quanto non contrastava coll'intimo della sua natura, operò un cambiamento profondo anche nel modo di sentire il mondo esteriore.

La nuova corrente letteraria, che ha nei Vangeli la sua prima e rudimentale manifestazione, trova il suo prologo nei libri del Vecchio Testamento, nei quali la natura è fortemente sentita ed efficacemente rappresentata in pagine che ritraggono, con una grandiosità tutt'orientale, l'ambiente al cui contatto l'Ebreo era posto dalla sua vita pastorale agricola (3):

(1) Cfr. ALESSANDRO CHIAPPELLI, *Pagine di critica letteraria: I poeti paesisti*, Firenze, 1911, p. 1 segg.

(2) Cfr. ALFRED BIESE, *Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen und Römern*, Kiel, Lipsius, 1884, p. 7.

(3) Cfr. ALESSANDRO HUMBOLDT, *Cosmos*, trad. par Ch. Galusky, Milan, Turati, 1849, II, p. 49 segg.

ciò che fa tanto maggior impressione in quanto il mondo in cui si svolse la vita del popolo eletto era ben lungi dall'offrire quelle scene di fascinatrice bellezza naturale di tanta parte dell'Oriente e dello stesso Occidente.

La divina semplicità delle parole di Gesù avvolge la natura nel palpito nuovo di un amore universale, che, discendendo da Dio, abbraccia ogni creatura e ad ogni creatura si estende; e, se Paolo di Tarso, nella sua oratoria tesa con ogni sforzo verso l'unico fine di far conoscere, amare e seguire Gesù, pare trascurare i problemi dell'origine e della bellezza del mondo, egli stesso però trova modo di lanciare un acerbo rimprovero ai pagani i quali, pur avendo conosciuto Dio attraverso le sue opere, non l'avevano nè glorificato nè ringraziato, rivolgendo la loro venerazione ed il loro culto alla creatura e non al Creatore (*Rom.* I, 20, 25).

Tali spunti, insieme a pochi altri che si possono raccogliere dal Nuovo Testamento, sono appena accenni fugaci: materiale troppo scarso perchè davanti ai nostri occhi balzi, viva e netta, la visione nuova della natura. Perchè noi possiamo comprendere come essa era veduta e sentita dobbiamo attendere ancora.

La consuetudine dei Padri di commentare, nella predicazione, i libri del Vecchio Testamento, e tra questi di preferenza la Genesi, nella quale, col racconto della caduta e colla promessa del Redentore, venivano poste le basi più remote della fede cristiana, ha fatto sì che a noi giungessero pagine riflettenti il modo nuovo col quale il Cristianesimo vide e sentì la natura.

La Genesi s'inizia con il racconto dei sei giorni della Creazione (I, 1-26): con quell'« Exameron » che fu commentato spessissimo perchè permetteva di trattare fondamentali questioni filosofiche per confutare le varie sêtte di eretici, di dare uno sguardo sintetico a tutto il creato per riconoscere nell'universo l'impronta di Dio, e di trarre da ogni creatura ragioni di lode per il Creatore (1).

(1) Cfr. KRUMBACHER, *Gesch. d. Byz. Litt.*, München, Beck, 1891, p. 874.

Forse già i Padri Apostolici avevano cercato di esporre e d'illustrare l'origine del mondo (1); ma bisogna arrivare a Teofilo Antiocheno per trovare, nel secondo libro *ad Autolico*, un rudimentale « Exameron »; altri, fra i quali Ireneo (*Adv. Haer.* II, 1, 1) e Minucio Felice (*Oct.* XVII-XVIII), hanno sfiorato occasionalmente l'argomento, senza fermarvisi in maniera particolare.

Degli « Exameron » che Rodone (EUS. *Hist. Eccl.* V, 13), Candido, Apione (EUS. *Hist. Eccl.* V, 27; cfr. HIER. *De vir. ill.* XLVIII e XLIX) e Metodio (2) scrissero per confutare i seguaci di Marcione, di Apelle e di Origene, poco o nulla sappiamo; come poco o niente ci resta di quelli composti da Origene (EUS. *op. cit.*, VI, 22; cfr. HIER. *Ep.* XXXIV, 7 e CXII, 20), da Ippolito (3), e forse anche da Clemente Alessandrino (EUS. *op. cit.* VI, 13, 8).

In un anno di poco anteriore al 370, Basilio, allora semplice prete, tenne al suo popolo, durante una Quaresima, nove prediche su tale soggetto (4): il suo « Exameron » è così il primo che sia a noi pervenuto integro (*P. G.* XXIX, 3-208).

In epoca non ben precisata, ma certamente di poco posteriore al 386 (5), il grande Vescovo di Milano, Ambrogio, riprese l'argomento già svolto da Basilio e trattenne in ugual modo i suoi uditori, con nove prediche, in sei giorni di una Quaresima (*C. S. E. L.* XXXII, 1-261) (6).

Cronologicamente tra l'« Exameron » di Basilio e quello di Ambrogio sta l' Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς Ἑξαμέρου (*P. G.* XLIV, 61-124) di Gregorio, fratello di Basilio e Vescovo di Nissa in Cappadocia; ma se l'opera di Gregorio, che scrive per

(1) Cfr. PAULUS PLASS, *De Basilii et Ambrosii excerptis ad historiam animalium pertinentibus – Diss.*, Marburg, Bauer, 1905, p. 5.

(2) Cfr. BARDENHEWER, *Patr.*, trad. Mercati, Roma, 1908, 2ª ed., I, p. 219.

(3) Cfr. PLASS, *op. cit.*, pag. cit.

(4) Cfr. BARDENHEWER, *Gesch. altk. Litterat.*, Freiburg, Herder, 1912-14, III, 148 segg.

(5) Cfr. M. IHM, *Ordo Scriptorum Ambrosianorum*, in « *Studia Ambrosiana* », *Jahr. f. class. Phil.*, Supp. XVII, p. 78.

(6) Cfr. BARDENHEWER, *Gesch. altk. Litt.* III, 508 segg.

integrare dal lato scientifico il lavoro del fratello, composto con fine esclusivamente edificativo (*Prologo* dell'Ἀπολογητικός), ha molta importanza per la storia della scienza [1], è anche, evidentemente, secco ed arido: appartiene quindi ad una corrente di pensiero estranea a quella da noi esaminata e, per tale ragione, lo abbiamo lasciato completamente da parte.

Le due opere di Basilio e di Ambrogio, invece, strettamente connesse tra di loro, ci porgono la prima completa e sintetica visione che della natura ci abbia lasciato il Cristianesimo: servendoci degli elementi da loro forniti abbiamo appunto tentato di analizzare tale visione individuando ciò che di nuovo vi appare come conseguenza e prodotto della fede novella.

***

Basilio ed Ambrogio non sono *homines novi;* non sono, come gli apostoli, rozzi pescatori cui un giorno il Maestro abbia rivolto l'invito di abbandonare le reti della pesca sul lago di Genezaret per dedicare le loro forze ad un'altra e più difficile pesca; non hanno, come i primi seguaci di Gesù, ricevuto da Lui solo la loro formazione.

Basilio ha iniziato i suoi studi a Neocesarea, per compierli nelle scuole dei retori a Cesarea prima, a Costantinopoli poi, infine ad Atene [2]; ed Ambrogio ha ricevuto in Roma l'educazione letterario-filosofica, un po' inquinata di retorica, comune nei suoi tempi ai giovani che, come lui, osservando la tradizione della propria nobile famiglia [3], si preparavano a percorrere la carriera dei pubblici impieghi; ma, a fianco e al disopra dello studio dei classici, per integrare la loro *institutio* puramente pagana, l'uno e l'altro (più

(1) Cfr. A. Stoppani, *Sulla Cosmogonia mosaica,* Milano, Cogliati, 1887, p. 335.

(2) Cfr. Bardenhewer, *Patr. cit.,* II, p. 50.

(3) Cfr. De Labriolle, *Histoire de la Littérature latine chrétienne,* II éd., Paris, Belles-Lettres, 1924, p. 356.

affrettatamente Ambrogio, più riposatamente Basilio) hanno posto la lettura e la meditazione del libro della fede, la Bibbia, e della nuova letteratura cristiana: nel loro pensiero vengono quindi a congiungersi elementi diversi, attinti da due diverse fonti e fusi insieme nel travaglio di una riflessione profonda.

Se di tutte le opere di Basilio la più conosciuta è, forse, il discorso ai giovani sull'utilità dello studio dei classici (*P. G.* XXXI), quella alla quale fino dall'antichità sono state rivolte le più vibrate parole di lode, è l'« Exameron ». L'autore, temperamento di artista nella cui opera si riconosce l'impronta del genio greco, armonioso e puro, soffuso di una tinta orientale, può paragonarsi ad una statua i cui tratti riproducano le bellezze diverse di due popoli d'*élite:* in lui la poesia tutta orientale della Bibbia, più calda ed immaginosa della poesia pagana, si fonde e si unisce con questa, conservando la nitida e marmorea eleganza del classicismo, ed accogliendo insieme come un soffio di vita nuova dal calore della nuova idea. Egli unisce Oriente e Grecia, Mosè e Platone, il Vangelo e Plutarco; si vale di Omero, di Esiodo, di Demostene e di Plotino; anima col suo entusiasmo ciò che in Aristotele, in Eliano ed in Oppiano resta freddo; si serve, probabilmente, anche degli « Exameron » a lui anteriori ed oggi perduti; è, insomma, un eclettico, che trae dagli altri Padri e filosofi, ma che non rassomiglia a nessuno di essi: deve infatti a sè solo ed al suo amore per la natura le ispirazioni più belle (1).

La semplicità delle Omelie dell'« Exameron » attrae ed incanta: Basilio, adattando il suo pensiero all'umile pubblico di artigiani che lo ascolta, evita ogni tortuosità di concetto o di espressione e dà al suo stile, fluido e trasparente, pieno di una poetica semplicità, un tono paterno ed affettuoso che fa intravedere la sua sollecitudine tutta pastorale per il maggior bene degli uditori.

(1) Cfr. EUGÈNE FIALON, *Étude historique et littéraire sur St. Basile*, Paris, 1869, p. 86 segg; e passim.

L'opera, che pure porta ancora in sè tracce evidenti d'improvvisazione (cfr. VIII, 2), non presenta disuguaglianze, dislivelli od incrinature, ma si svolge con un succedersi di pensieri e d'immagini tranquillo e calmo, che soddisfa l'intelletto e riposa lo spirito.

Le Omelie di Basilio furono ben presto note ad Ambrogio; ed egli che, forse, attraverso la lettura dell'« Exameron » di Origene e di quello d'Ippolito, aveva già concepito il pensiero e formulato il disegno d'intrattenere il suo pubblico col racconto della meraviglia della creazione, trovò in esse il modello più confacente allo scopo.

La preoccupazione del plagio e della mancanza d'originalità probabilmente non si presentò nemmeno al suo spirito, intento non alle lodi, ma all'utilità spirituale dei fedeli; e del resto le recenti prediche di Basilio dovettero far sì che Ambrogio, eletto tanto stranamente Vescovo, non indugiasse a valersene, poichè esse corrispondevano e giovavano ai suoi fini.

Ma quando affermiamo che Ambrogio procede da Basilio e lo imita, dobbiamo fissare bene dentro quali limiti è contenuta questa somiglianza e questa imitazione, che non è mai pedissequa, nonostante qualche punto di troppo stretto contatto (cfr. *B.* VIII, 2 ed *A.* V, 12), poichè Ambrogio, che è romano nelle idee e nell'anima [1], trasforma e fa suo il modello straniero secondo la sua anima romana; e l'antico magistrato *raptus de tribunalibus atque administrationis infulis ad sacerdotium* (*De off. min.* I, I, 4), rifonde romanamente il contenuto dell'opera greca, accentuandone l'impronta morale: Ambrogio del resto è uno di quegli uomini che non sanno copiare e che, anche quando sembrano ripetere, creano.

Il confronto compiuto da varî studiosi e specialmente dallo Schenkl nella edizione del C. S. E. L. dimostra che moltissimi punti, sfiorati appena da Basilio, sono da Ambrogio sviluppati in una maniera più larga e comprensiva, nella sua

[1] Cfr. R. THAMIN, *St. Ambroise et la morale chrétienne au IV^e siècle*, Paris, 1895, p. 10.

opera, che ha, del resto, un piano assai più vasto: altri accenni di Basilio sono, invece, tralasciati. Talora Ambrogio segue fonti diverse da quelle alle quali ha attinto Basilio, e riporta così opinioni più o meno discordi; spessissimo aggiunge alla trattazione qualche cosa di suo, vi unisce nuove digressioni, v'intreccia precetti morali, abbellisce il suo discorso con passi tratti dalla Bibbia, e si vale di scrittori che gli offrano argomenti filosofici, materiale scientifico, spunti leggendarî, reminiscenze verbali, o addirittura, come Virgilio, numerosi emistichî.

Ma, se le differenze formali tra i due « Exameron » non sono nè poche nè piccole, sotto alla diversità formale esiste un'identità reale che ci permette di considerare le due opere come unica manifestazione di uno stesso pensiero.

Anche per lo stile ad Ambrogio i contemporanei sono stati larghi di lodi: Cassiodoro, dopo averlo chiamato *planus atque suavissimus doctor*, afferma che egli compose i sei libri dell' « Exameron » *eloquentiae suae more* e che, anche a causa di tali libri, sfolgorò *celeberrima laude* (*Inst. div. litt.* I).

Girolamo, per quanto di solito assai parco di elogi, lo loda (*De vir. ill.* CXXIV); nè si può dimenticare che Agostino, ancora Manicheo, frequentava le prediche di Ambrogio, apriva il suo animo *ad excipiendum quam diserte diceret* (*Conf.* V, 14, 24), godeva *suavitate sermonis* (*Conf.* V, 13, 23) e che, appunto grazie a tale *suavitas*, cominciarono a penetrare nel suo animo, con le parole che amava, le verità che disprezzava (*Conf.* V, 14, 24).

Noi moderni non possiamo condividere pienamente l'entusiasmo di Cassiodoro, di Girolamo e di Agostino: Ambrogio, che aveva vedute più alte dell'eloquenza stessa, si valeva degli ornamenti che i suoi contemporanei amavano per insinuare nell'animo degli uditori le verità della fede e per fare ascoltare volentieri la parola di Dio [1]: così la sua

[1] Cfr. FÉNELON, *Dialogues sur l'éloquence*, Paris, Tenré, 1822, VII, p. 121.

dizione porta l'impronta del suo secolo, e talvolta non va esente dall'affettazione e dalla gonfiezza che di quel tempo è propria (1). Il *dicendi genus* di Ambrogio è *a Tulliano genere diversissimum* (2), e quindi noi, che in Cicerone troviamo l' ἀκμή dello stile latino, non siamo capaci di gustare perfettamente le bellezze stilistiche esistenti negli scritti di Ambrogio, ed in particolar modo nell'Exameron (3). Anche senza cadere negli eccessi di biasimo con cui alcuni hanno svalutata l'opera di Ambrogio (4), non si può fare a meno di notare che nell' « Exameron », tra passi densi di pensiero dotati di una nitida eleganza di stile, rivestiti di una maestà tutta episcopale e romana, animati da un vigore che entusiasma e trascina, ve ne sono altri, fiacchi, prolissi, retorici, che oggi stancano ed affaticano il lettore, mentre un tempo riuscivano anch'essi ad entusiasmare gli uditori, forse a causa del fascino che loro donava la viva parola e l'*actio oratoria* di chi li pronunciava.

Le Omelie dell'« Exameron », frutto di un'eloquenza improvvisata, se non nel pensiero, almeno nella forma; raccolte su note tachigrafiche (5); sottoposte ad un rimaneggiamento affrettato che non soppresse nemmeno, nella costituzione dei libri, quanto era esordio o chiusa di ogni sermone, ci fanno ben comprendere come, nella maestosa figura di Ambrogio, l'oratore fosse sempre al servizio dell'uomo di azione, e come l'attività pastorale e politica, da Ambrogio spiegata in maniera tanto mirabile, dovesse forzatamente interdire a lui il minuto e paziente *labor limae*.

(1) Cfr. VILLEMAIN, *Tableau de l'éloquence chrétienne au quatrième siècle*, Paris, Didier, 1849, p. 536 sg.

(2) Cfr. ERASMO, *Ciceronianus*, 1703, I, 1008 B.

(3) Cfr. anche EDUARD NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig, Teubner, 1898, II, p. 652.

(4) Cfr. ad es. PAULY-WISSOWA, *R. Enc.*, sotto *Ambrosios*.

(5) Un argomento per sostenere questo ci viene dato dalla nota: *Et cum paulolum* (sic) *conticuisset iterum sermonem adorsus ait*, che troviamo nell'« Exameron », V, 12, 36 all'inizio del sermo VIII.

II.

LA PROVVIDENZA NELLA NATURA.

« La sapienza di Dio penetra dappertutto e pervade tutto ».

Ambrogio di Milano
(« Exameron », VI, 4).

Un sereno sentimento di gioia ed un fiducioso abbandono alla bontà provvidente della natura pervadono ed animano la descrizione entusiasta del mondo naturale che Basilio ed Ambrogio ci presentano.

Il mito di Grecia e di Roma non aveva ignorata la Provvidenza: la illuminata e prudente figlia di Zeus assunse, presso i Greci, anche il nome di Atena Πρόνοια: e alla valutazione mitica si accompagnò talora l'interesse poetico.

Tra le numerose idee astratte alle quali i Romani, con tendenza del tutto opposta a quella dei Greci, attribuirono divinità antropomorfica, fu anche la *Providentia*, considerata come forma della divinità imperiale in genere e di quella di ogni singolo Imperatore in specie; ma l'idea vaga e confusa che della Provvidenza aveva porta la mitologia trovò nei filosofi dei rigidi negatori o degli assertori entusiasti e coscienti che la illuminarono con la luce del loro pensiero e le dettero forma e struttura organica: Cicerone che nel suo *De natura deorum*, volgarizzando le idee delle varie scuole filosofiche del suo tempo, introduce a disputare sull'argomento Cotta accademico e Balbo stoico, ci permette di conoscere gli argomenti più comuni e più piani addotti dagli uni e dagli altri a sostegno delle proprie convinzioni.

Se l'esistenza del male, e sopratutto del male che colpisce l'uomo nell'anima, induce Cotta a negare la Provvidenza, non per *tollere naturam deorum*, ma perchè si capisca quanto essa è oscura (III, 26-40), la considerazione che non c'è niente di più grande e di più bello del mondo fa a Balbo

sostenere che esso dev'essere necessariamente amministrato dalla sapienza e dalla Provvidenza divina (II, 30-35).

Balbo, per arrivare a questa conclusione, compie un *excursus* attraverso il mondo, osservandolo col più sincero entusiasmo: i due « Exameron » di Basilio e di Ambrogio, che appunto da un *excursus* attraverso l'universo sono costituiti, presentano così spiccati parallelismi con quanto a Balbo fa dire Cicerone che, basandosi esclusivamente su questi ultimi, si potrebbe stabilire, se non un'identificazione, almeno un'assai stretta relazione tra la Πρόνοια stoica e la Provvidenza cristiana: ma è somiglianza che vela una profonda differenza sostanziale.

Nello stoicismo, infatti, si parte dal dogma – a priori – della razionalità fondamentale della natura. I Greci, in fondo, sono e restano naturalisti, nè il loro naturalismo viene distrutto dal colorito religioso che lo stoicismo (e più ancora il neo-platonismo) assume. Così la Πρόνοια mantiene, nello stoicismo, un significato puramente razionale: essa è la ragione ordinatrice di tutti gli avvenimenti anche umani; è il νόμος che incatena e trattiene nelle sue ferree maglie tutto l'universo, per mantenerlo nei suoi fissi confini. La divinità assurge in tal modo al concetto di sapientissima legislatrice (Zeus, nell'inno di Cleante non è forse νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν?) e più tardi, in un processo posteriore di assoluta razionalizzazione del Paganesimo, s'identifica forse con la legge stessa che regola l'universo (SEN. *Nat. Quaest.* II, 45). Nel Cristianesimo la grande idea della Provvidenza, in esso caratteristicamente viva, non è dogma indipendente, ma, quale corollario di un teorema, è conseguenza diretta del dogma della Creazione: proprio il necessario apriorismo che tale dogma genera porta il Cristiano a riconoscere nel mondo ogni perfezione ed a ricercare, coll'osservazione più minuta, in ogni particolare fenomeno dell'universo, una conferma al dogma stesso.

D'altra parte il pensiero della Provvidenza, in quanto specificamente cristiano, sorge, più che dal rapporto tra Dio e

il mondo, dal rapporto tra Dio e gli uomini: tra un Dio che ama gli uomini come un padre, e gli uomini, che ricevono questo Suo amore infinito. Non è possibile, quindi, esaminare il concetto cristiano della Provvidenza in ciò per cui si differenzia dalle idee del Paganesimo e della filosofia greca se non attraverso il chiarimento di questi due punti, sui quali esso poggia.

***

La cosmogonia pagana aveva posto, a base del mondo, il Chaos, che, nella concezione esiodea, indeterminato, informe, pauroso, dava origine a tutte le cose attraverso ad un processo primordiale misterioso, privo, ad ogni modo, di una divinità ordinatrice (HES. *Theog.* 116 segg.).

Più tardi il Chaos si andò specificando come mescolanza degli elementi che poi costituiranno il mondo, come *rudis indigestaque moles* alla quale una divinità darà forma, separando le terre dal cielo e le onde dalle terre (OVID., *Met.* I, 5; VERG. *Ecl.* VI, 30 *segg.*). La filosofia, dalla prima incerta speculazione milesia fino ai sistemi di Platone e di Aristotele, pur non abbracciando sempre l'idea di un Dio ordinatore della materia, aveva però costantemente considerata la materia stessa come preesistente (*B.* I, 2; *A.* I, 1; HYPP. *Ref. omn. haer* I). L'incessante fantasmagoria d'idee che si succedevano l'una all'altra, e di cui la più recente distruggeva la più antica, dimostrando in tal modo che la verità assoluta non era stata raggiunta da nessuna di quelle speculazioni, aveva generato più volte una profonda sfiducia nelle forze limitate dell'intelligenza umana (*B.* I, 2; *A.* I, 2); sfiducia che con Socrate aveva riportato il pensiero ad occuparsi non del grande mondo che stava sopra di lui, ma del piccolo mondo che ogni uomo porta in sè; che, più tardi, aveva generato le radicali negazioni dello scetticismo e condotte tante anime a cercare nella nebulosità dei misteri orientali un'autorità che superasse la troppo misera potenza dell'intelletto.

Il Giudaismo possedeva quest'autorità nella rivelazione biblica; il Cristianesimo, considerando se stesso come prosecuzione e sviluppo del Giudaismo, accettò integralmente la Bibbia come libro ispirato, e venne così ad accettare inplicitamente il nucleo primo di tutta una filosofia che non aveva lasciato da parte il problema cosmogonico, ma aveva dato ad esso una nitidissima soluzione.

La filosofia greca fino dai suoi albori si era scissa, almeno parzialmente, dalla cosmogonia pagana: la nascente filosofia del Cristianesimo poneva invece le sue basi nella cosmogonia Mosaica: il Nuovo Testamento, negli accenni non numerosi che fa ad essa, ne parla come di un'opinione che abbia già definitivamente fatta sua.

Basilio ed Ambrogio accettano quindi con gioia calma e serena la parola di Mosè: se Dio, infatti, aveva ispirato il legislatore del popolo ebreo quando egli conduceva i suoi fuori dalla terra d'Egitto, a maggior ragione doveva averlo ispirato quando trattava dell'origine del cielo e della terra (*B.* I, 1; *A.* I, 7). Basilio cita come testo biblico Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (I, 1) ed Ambrogio *In principio fecit Deus caelum et terram* (I, 2, 5). Alla parola ebraica *barà,* che ha in questo primo versetto della Genesi il significato di *creare* nel senso assoluto della parola (1), corrispondono quell' ἐποίησεν e quel *fecit* (che la Volgata ha poi più opportunamente sostituito con *creavit*), non aventi in sè implicito il concetto di una creazione *ex nihilo,* ma che lo assumono nel vasto commento dal quale sono seguiti.

Le menti dei due Padri si spingono al di là dell'inizio del mondo, al tempo in cui Dio solo esisteva, prima di tutte le cose (*A.* I, 2); e, sorpassata la concezione del *Chaos,* che è informe, ma che è, giungono a concepire l'assoluto nulla: attraverso questo nulla trascorre l'atto volitivo di Dio (*A.* II, 2); ed ecco che dal nulla sono tratte tutte le cose (*B.* VIII, 7): così Dio è il potente Creatore, non è un artefice tardo ed

(1) Cfr. MINOCCHI, *La Genesi con discussioni critiche,* Firenze, 1908, p. 1 seg.

ozioso, capace soltanto di porre ordine nel *Chaos* informe preesistente (*A.* I, 2).

La creazione dal nulla non era stata risparmiata da quanti avevano combattuta la nuova fede: Celso aveva investita tale concezione con tutta l'asprezza abituale del suo sarcasmo (Ἀλ. λόγ. I, 19; VI, 60): Porfirio, coll'animo traboccante del misticismo neo-platonico (1), l'aveva rigettata come irreligiosa perchè, separando Dio dal mondo, non consentiva più la venerazione religiosa di tutto l'universo (2): infine l'ultimo sostenitore del paganesimo morente, Giuliano l'Apostata, nella sua opera Κατὰ Γαλιλαίων λόγοι l'aveva sottilmente criticata, confrontandola, per deprimerla, con la concezione platonica esposta nel *Timeo* (3).

Ma Basilio ed Ambrogio, tutti assorti nel loro compito edificativo, si curavano assai poco degli oppositori, alle cui principali obiezioni avevano già risposto gli apologeti: il procedimento creativo, misterioso e meraviglioso insieme, riempiva il loro animo con un ingenuo, gioioso entusiasmo. Il loro sguardo si posava sul mondo e sulla natura con la stessa meraviglia con cui si poserebbe sopra ogni oggetto l'occhio di un cieco nato, cui fosse data la vista.

***

La mitologia e la filosofia avevano intravisto il concetto di un Dio che fosse πατὴρ πάντων: ma tale concetto era però rimasto sterile e senza applicazione, perchè a quella paternità mancava un attributo essenzialmente paterno: l'amore.

Il Paganesimo aveva infatti conosciuto ed adorato, in Giove, colui che dall'alto dell'Olimpo scaglia i fulmini della

(1) Cfr. G. WEBER, *Histoire universelle*, trad. par J. GUILLIAUME, Paris, Lacroix, 1864, III, p. 33.

(2) Cfr. A. HARNACK, *La Missione e la propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli*, trad. da P. Marrucchi, Torino, Bocca, 1906, p. 365.

(3) Cfr. ROSTAGNI AUGUSTO, *Giuliano l'Apostata*, Torino, Bocca, 1920, p. 366; v. Tim. V segg.

sua vendetta e suscita le procelle. Nel classicismo la maestosa πρόνοια stoica non era riuscita ad innalzare ed a nobilitare la natura tutta, perchè non aveva saputo o voluto piegarsi verso le più piccole creature del mondo vegetale ed animale, come non si piega verso ogni più umile suddito la porpora regale (CIC. *De nat. deor.* III, 35). A mala pena essa provvedeva *rebus humanis, nec solum universis, verum etiam singulis* (CIC. *De divin.* I, 51, 117): come avrebbe potuto interessarsi della gracile bellezza di un fiore, per proteggerlo dalla bufera, o della debole povertà di un uccello, per fornirgli il vitto indispensabile?

Nella Bibbia i libri, sopratutto storici, ci parlano di un Iehova rivestito di una terribile maestà, che si manifesta al popolo eletto attraverso lo sconvolgersi pauroso della natura; soltanto i libri lirici temprano nell'amore tale maestà, e, tra i Profeti, Elia, prevenendo la concezione futura, riconosce il Signore non nel terremoto, non nella bufera, non nel fuoco impetuoso, ma nel soffio tranquillo di uno zeffiro lieve (III *Re,* XIX, 11 seg.).

La potenza del Dio-Creatore e la inflessibile giustizia del Dio-Giudice della Genesi si vengono completando ed integrando, nel Cristianesimo, attraverso la più alta manifestazione della divinità: Dio-Amore (I IO. IV, 8), in un Uomo-Dio Redentore.

Se il Giudaismo aveva quindi riconosciuto che la Provvidenza di Dio era a capo del mondo, l'aveva concepita sopratutto come un espandersi della potenza e della sapienza divina attraverso il cosmo, individuandola nella ferrea legge che conferma la terra sulle sue colonne (*Ps.* LXXXIV, 4); che pone l'arena come confine al mare (*Job*, XXXVIII, 10); che dirige ad esso tutti i fiumi, e pur gl'impedisce di traboccare (*Eccl.*, I, 7); che produce il tuono, il terremoto e l'adunarsi dei nembi, foriero delle più spaventose procelle (*Ps.* CIII, 32; AGG. II, 6), il Cristianesimo integra l'antica legge del timore con la nuova legge dell'amore: un palpito arcano d'amore pervade tutto il creato e fa prostrare l'uomo, che

ne intende le note, in un'adorazione fatta non più di trepida sommissione, ma di slancio filiale e di fiducioso, intero, illimitato abbandono al potere divino, infinitamente buono.

La voce del Maestro, che aveva parlato di una Provvidenza dalla quale sono nutriti gli uccelli dell'aria e rivestiti con magnificenza regale i gigli del campo (MATTH. VI, 25-29), aveva fatto risuonare un accento nuovo, quasi del tutto sconosciuto al mondo del classicismo, introducendo il concetto di una paternità piena di amore che si abbassa fino al più umile vivente per imprimere in lui la sua orma buona e benefica, senza dimenticare o trascurare niente di quanto esiste nel mondo: ogni essere vivente può illimitatamente confidare in tale bontà.

Basilio ed Ambrogio, raccogliendo tale accento, non si fermano troppo a lungo sul concetto di un Dio-Potenza, che si manifesti attraverso i fenomeni della natura; tale idea poteva allontanare l'anima da Dio e far nascere tra Dio e l'anima il timore servile che intercorre tra il padrone e lo schiavo; mentre Gesù, ponendo sulla bocca di tutti i cristiani il Pater noster (MATTH. VI, 9, 13), aveva non solo consigliata, ma anche comandata, con tutta l'autorità del suo comando, la più assoluta confidenza nell'amore di Dio.

Dio, dopo aver creato il mondo, non ha voluto lasciarlo orfano (*B.* V, 10; *A.* III, 8), ma ancora lo dirige e lo pervade fino nei suoi più minuti particolari. La natura non è un orrido ingranaggio che genera e distrugge i singoli individui senza darsi pensiero di loro, intenta com'è soltanto alla conservazione dell'universo: ma, ricca di tenere cure per ogni vivente, è tanto più generosa quanto maggiore è nel vivente stesso la fiducia in lei.

La piccola rondine che nella costruzione ingegnosa del suo nido *vacua aeris, abundat industria,* dimostra che *de divina miseratione tunc sperandum amplius sit, cum praesidia humana defecerint* (*A.* V, 17, 57; cfr. *B.* VIII, 5). Per l'alcione che depone le sue uova sull'orlo del mare in pieno inverno, Dio concede all'oceano quattordici giorni di bonac-

cia; sono i *dies alcyonis*, ben conosciuti dai naviganti, in sette dei quali l'alcione cova, ed in sette dei quali alleva: vi è un rapporto diretto tra la fiducia del vivente e la liberalità divina: l'alcione che *nudos proicit* i suoi piccoli, perchè *divino fotu, quo magis cetera despiciat, tutiores fore aestimat*, giustamente *eos divino vestit indutu;* mentre l'uomo, con le cure talora eccessive che prodiga ai suoi figli, *merito..... exuit eos clementiae caelestis involucro* (*A.* V, 13, 42; *B.* VIII, 5). Ritorna, sotto forma diversa, ma sostanzialmente identico, l'evangelico *multis passeribus pluris estis vos* (LUC. XII, 7); se infatti, a causa di un così piccolo uccello, si comanda al mare, in pieno inverno, di rimanere in calma, che cosa Dio non farà per l'uomo *minimae fidei?* (cfr. VIII, 5; *A.* V, 13).

***

Le etimologie varroniane di occhio e di lingua, tramandateci da Lattanzio (*De op. Dei*, 8-6 e 10-16) ci mostrano come Varrone, nell'osservare il corpo umano, lo avesse considerato finalisticamente: gli elementi teleologici, già esistenti nella filosofia socratica (XEN. *Mem.* I, IV, 6) diventano dominanti coll'entelechia aristotelica, ed occupano un posto importante nello Stoicismo, al quale appunto Varrone s'ispira [1].

Il Cristianesimo dà a questi elementi, dai quali il classicismo non aveva tratte tutte le conclusioni possibili, uno sviluppo assai notevole: ma, piuttosto che nel classicismo, trova il suo punto di partenza nel Giudaismo. La Bibbia, infatti, parla insistentemente di un Dio, che ha fatto *omnia in sapientia* (*Ps.* CIII, 24) e che fino dal principio dei secoli ha disposto ogni cosa con la matematica precisione che soltanto la prescienza divina può avere: e, chiedendo ai fatti la riprova delle parole dei Salmi, essa può, attraverso

[1] Cfr. S. BRANDT, *Ueber die Quellen von Lactanzs Schrift « De opificio Dei »*, in *Wien. Stud.* 1891, p. 269.

l'osservazione della natura, concludere che ogni cosa proviene da un'ineffabile sapienza.

Quanto più Basilio ed Ambrogio s'inoltrano nella descrizione del mondo, tanto più si accorgono che nella natura niente di quanto è necessario manca (*B.* IX, 5; *A.* III, 16, 65), niente è privo delle cure ad esso dovute (*B.* VII, 5; *A.* III, 7, 28), niente abbandonato al caso, e niente è senza ragione (*B.* I, 2; VII, 2; VIII, 7; IX, 6; *A.* III, 13, 53; V, 5, 12; V, 9, 25; V, 22, 74, 75, 76; VI, 5), ma che tutto ha una sapienza nascosta (*B.* V, 3; *A.* III, 15, 62) la quale si manifesta attraverso le più piccole cose, come attraverso le più grandi e maestose (*B.* VII, 5; *A.* III, 16, 69; VI, 6, 37).

Anche il solo fieno, anche l'erba sola è degna di tutta l'attenzione per l'arte mirabile dalla quale nasce: il gambo del frumento è cinto di guaina, perchè possa più facilmente sopportare il peso della spiga quando questa, ricolma di frutti, si piega verso terra: il grano è inoltre riposto nella sua buccia perchè non sia facilmente sperperato dagli uccelli: ed anche le cime delle ariste, come armi, allontanano il danno e il pericolo degli animali più minuti (*B.* V, 3; *A.* III, 8, 34). Il *pane nostro quotidiano*, che Gesù aveva insegnato a chiedere al Padre, con quante cure viene protetto dalle insidie, perchè possa nutrire indistintamente tutti gli uomini!

Se niente è da Dio trascurato, dimenticato, o tralasciato; se nulla manca, di quanto è necessario, e niente avanza, ogni più piccolo particolare della struttura istologica od anatomica deve avere la sua ragion d'essere. Anche i cristiani affermano, come già avevano affermato i pagani, ma più risolutamente, attraverso questo apriorismo deduttivo, gli stessi principî ai quali giungerà assai più tardi la scienza biologica per via induttiva: che cioè ogni essere vegetale od animale ha una costituzione rispondente al mezzo ed adattata all'ambiente in cui esso vive.

Il pesce ha dei fitti denti che non permettono al liquido circostante di trascinar via il cibo appena afferrato o di

disperderlo durante la masticazione (*B.* VII, 2; *A.* V, 5, 12); e l'apparato polmonare, sostituito dal branchiale, in tal modo è capace di sfruttare l'acqua invece dell'aria (*A.* V, 4, 11). Gli uccelli acquatici sono palmati e, per lo più, muniti di un lungo collo che serve ad essi da lenza (*B.* VIII, 7; *A.* V, 14, 45); i carnivori sono forniti di artigli e di rostro per poter afferrare e dilaniare la preda (*B.* VIII, 3; *A.* V, 14, 47). Tra i mammiferi, i carnivori hanno il collo corto e gli erbivori, come il cammello, lo hanno lungo, per poter comodamente arrivare all'erba di cui debbono nutrirsi (*B.* IX, 5; *A*, VI, 530, 31). Interessantissima è, infine, la esatta e minuziosa descrizione del più mastodontico fra gli animali, l'elefante, nel quale la proboscide lunga e flessibile compensa l'eccessiva brevità del collo e la rigidezza delle gambe, simili a colonne, senza togliere niente alla solidità massiccia di cui ha bisogno quel corpo gigantesco (*B.* IX, 5; *A.* VI, 531).

***

Vox Dei efficiens naturae est (*A.* III, 28; cfr. *B.* V, 10 e IX, 2). L'immutabile volontà divina, che fino dal principio permea il mondo, conferisce ad esso un'immutabile stabilità.

L'idea dell'evoluzione delle specie vegetali ed animali, sia pur temperata, quale la biologia l'ammette oggi, dopo di aver respinto l'evoluzionismo assoluto del Darwin, non privo della eccessività propria ad ogni sistema rivoluzionario o reazionario, fu ignota all'antichità e sconosciuta al Cristianesimo. I generi e le speci vegetali ed animali sono rigorosamente fisse: sempre *de pyro pyrus albo flore prorumpit.* (*A.* III, 8, 33; cfr. *B.* V, 10).

Perchè nessun genere di animali venga a mancare esiste, come già aveva notato Erodoto (*Hist.* III, 180), una proporzione indiretta tra la prolificità di ogni singola specie e la vitalità della specie stessa: la leonessa a mala pena produce un piccolo ad ogni parto, ed i suoi parti sono rari, mentre la capra silvestre non ha un parto che non sia almeno gemino (*B.* IX, 5).

Anche i singoli organi di ogn'individuo sono soggetti alla stessa legge di conservazione: Socrate, disputando con l'ateo Aristodemo Parvo, che non sacrificava agli dèi e si rideva di ogni credenza religiosa, aveva già sostenuto che le palpebre, destinate alla custodia della delicatezza dell'occhio, sono opera non di un cieco caso, ma della veggente e sapiente Provvidenza (XEN. *Mem.* I, IV, 6).

Nella visione cristiana tale concetto si riveste della più assoluta determinatezza: *delicatiora validioribus munienda sunt* sostiene Ambrogio (III, 14, 59; cfr. *B.* V, 8). Là, dove il frutto è più debole, la foglia più robusta o più grande gli offre una difesa maggiore; ma talvolta la foglia, colla sua ombra eccessiva, potrebbe nuocere al frutto; e si ha, allora, la custodia legnosa del frutto molle o la foglia trilobata della vite e del fico, per la cui particolare costituzione il frutto *latere videtur adversus iniurias et patere ad gratiam: latere* alle ingiurie che potrebbero recare il vento, il freddo, gl'insetti, *patere* al benefico effetto del tiepido raggio solare (*A.* III, 14,61; cfr. *B.* V, 8).

Se l'idea di un immutabile volere divino, dal quale ogni vivente è creato, distruggeva in germe ogni possibilità di un cambiamento evolutivo della specie, niente invece vietava che si accettassero le opinioni correnti relative alla generazione spontanea: Basilio infatti afferma che la terra, col tempo piovoso, produce cicale, insetti, topi e rane, mentre il fango genera numerose anguille (IX, 2).

Un processo di generazione, minore della grande opera diretta di Dio, ma ad essa parallelo, non mina nè distrugge la realtà della creazione: la materia tutta è uscita dalle mani di Dio e, se in essa si trova un germe di vitalità, tale germe, in ultima analisi, a Dio risale e da Lui trae il suo inizio [1].

[1] Cfr. THOMAS MARTIN, *Philosophie spiritualiste de la nature*, Paris, Dezobry et Magdaleine, 1849, p. 341, n. 3.

***

Nella cosmogonia pagana l'unità armonica del mondo era stata frantumata dal politeismo che, assegnando ad ogni divinità un dominio proprio, gelosamente custodito, ed introducendo tra le divinità stesse una marcata deficienza di concordia, faceva sì che tale disquilibrio divino si proiettasse nel cosmo come mancanza di armonia. Il paganesimo, insomma, aveva diviso il mondo in frammenti, adorando come un dio ciascuno di questi (1).

Superato il politeismo con la concezione unitaria che quasi tutte le filosofie avevano della somma divinità, il filosofo potè scorgere, nel cosmo, un'unità la cui causa iniziale era in Dio: ma un'unità non rigida nè assoluta, perchè non era nè rigida nè assoluta l'unità di Dio che creava il mondo non direttamente, ma per mezzo dei demiurghi da Lui stesso creati (PLAT. *Tim.* 5 segg.; V. anche *Fragm. Pythag.*).

Il monoteismo ebraico, disponendo fin dall'inizio gli spiriti a cercare nella natura l'impronta di un Dio infinitamente potente, sapiente e provvido (2), ha, conseguentemente, mantenuta e svolta l'idea unitaria del cosmo, creato da un Dio unico, governato e diretto ad un unico fine dal Suo unico volere.

Il Cristianesimo, anche su questo punto non è venuto *solvere legem, sed adimplere* (MATTH. V, 17): tutte le cose erano, in principio, nel Verbo, e, sgorgate da questa unica fonte (IO. I, 3), hanno vita in Lui, il Dio vivo che benefica dando dal cielo la pioggia e le stagioni fruttifere (*Act.* XIV, 16), e la fine in Lui *principium et finis, alpha et omega* (*Apoc.* I, 8).

Ancora una volta, nel commento da essi fatto a queste verità, si comprende la differenza che passa tra l'opera di

(1) Questo punto fu veduto con chiarezza dal MAZZINI; v. *Lettere ad una famiglia inglese.* Paravia, 1926, vol. I, pag. 41, n. 1.

(2) Cfr. STOPPANI, *op. cit.*, p. 333.

Basilio e di Ambrogio, dogmatica, e l'opera di altri, apologetica.

L'unità armonica del mondo, e l'esistenza di una sapientissima legge in esso, fino dall'antichità erano state le basi logiche per l'affermazione dell'esistenza degli dèi: già Aristotele aveva affermato che, se vi fossero stati degli esseri viventi i quali avessero trascorso la loro esistenza sottoterra, senza mai potere scorgere niente di quanto è sopra la terra, il giorno in cui tali individui avessero potuto venire alla luce e scorgere le bellezze del nostro mondo, avrebbero confessato *et esse deos et haec tanta opera deorum esse* (cfr. CIC. *De nat. deor.* II, 37).

La speculazione cristiana filosofico-teologica, impadronendosi di questa idea preesistente, l'approfondì e l'ampliò, risalendo da essa non solo all'esistenza, ma anche all'unità di Dio. Anche nelle forme più umili della vita naturale il comando appartiene infatti ad uno solo: *rex unus apibus, dux unus in gregibus, in armentis rector unus* (*Oct.* XVIII, 7) e la storia, coi suoi tristi esempî, costringe Minucio a domandarsi con le parole di Cicerone, o piuttosto di Ennio (cfr. CIC. *De off.* I, 8, 26): *Quando unquam regni societas aut cum fide coepit aut sine cruore discessit?* (*Oct.* XVIII, 6).

Tutte queste considerazioni si può dire che non abbiano valore nei nostri due « Exameron », i cui autori, troppo pratici per scendere in lizza contro mulini a vento, sanno di avere dinanzi un pubblico che forse pecca, ma che però crede: che è attaccato alla terra, ma che non nega l'esistenza del regno dei cieli. Essi si fermano, quindi, alla constatazione dell'unità che regna nell'universo, presupponendone già Dio come causa, e con tale constatazione innalzano a Lui gli animi degli uditori, tralasciando ogni deduzione od illazione conseguente.

Tutti gli elementi del mondo, mirabilmente proporzionati tra di loro, vengono a congiungersi e ad intersecarsi per mezzo delle loro comuni proprietà: l'acqua, fredda ed umida, si unisce in quanto fredda alla terra, in quanto umida all'aria;

il fuoco si unisce in quanto caldo all'aria, in quanto arido alla terra; e così via. Attraverso questi reciproci legami gli elementi del mondo si connettono in una reciproca armonia (*A.* II, 2; *B.* II, 2).

Di quest'armonia Basilio ed Ambrogio sentono di non potere compiutamente ed adeguatamente parlare; alla fine del sesto giorno, dopo avere, con la parola, scorso attraverso tutto il mondo, essi tacciono: ma non paghi. Se gettano uno sguardo sugli opulenti tesori di natura che li circondano, sembra loro di non avere neppur cominciata la loro descrizione (*B.* VIII, 8; *A.* VI, 1): quale tempo potrebbe bastare per mostrare manifestamente agli uditori, attraverso i più piccoli fenomeni, la grande sapienza di Dio? (*B.* VIII, 7 ed *A.* V, 9, 25).

***

Non casualmente si trova in Basilio ed in Ambrogio un caldo entusiasmo che gli antichi descrittori sistematici della natura non hanno. Questi ultimi sono (o, come Plinio, pretendono di essere) degli scienziati, e parlano quindi della natura, con la stessa oggettività con la quale la troviamo descritta nei nostri moderni manuali di zoologia o di botanica. In Aristotele ed Eliano, ad esempio, non troviamo nessuno di quegli slanci, nessuno di quegl'impeti lirici che costituiscono tanta parte dell'opera di Basilio e di Ambrogio.

Anche Aristotele vede che nella natura vi è del meraviglioso: ma si limita alla semplice e fredda constatazione di ciò: ἐν πᾶσι... τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί τι θαυμαστόν (*De part. anim.* I, V). Attraverso queste aride riflessioni scorgiamo chiaramente come la natura, non muta all'intelligenza dello scienziato, non abbia però voci per il suo cuore.

Basilio ed Ambrogio sono, invece, poeti: la vita del sentimento domina in loro la vita dell'intelletto, come nelle loro anime la fede non è fredda speculazione, ma verità riscaldata dall'amore; l'amore di Dio, dal quale sono infiammati ed a cui vogliono trasportare i loro uditori, si riverbera at-

traverso le loro omelie; Dio è presente in tutto con la sua opera: è quindi giusto che in tutto sia riconosciuto ed in tutto amato.

Su questo entusiasmo fervido si stende però l'ombra cupa di una domanda: come possono coesistere, nel mondo, il male e la Provvidenza di Dio? Ma per il Cristiano, come per lo stoico (SEN. *De Prov.*), il *bene* e il *male* sono solamente il *bene* e il *male* morale.

I difetti e le manchevolezze delle creature, che avevano portato Marcioniti e Manichei a negare la creazione del mondo da parte del Dio buono, e ad attribuirla al principio del male, non assurgono, per lui, a così grande importanza. Dio non ha creato il male: il dolore non è male, e ciò che vi è di male reale nel mondo, è solamente dovuto alla libera volontà degli esseri intelligenti.

Nelle piante vi sono dei veleni: chi lo nega? Ma non tutto è stato creato per il ventre dell'uomo. Ciò che a lui è dannoso come cibo gli giova come medicina e ciò che a lui è letale è salutare talvolta per gli altri animali (*B.* V, 4 ed *A.* III, 9). Anche se non si vede tale utilità, affermano gli stoici, si dev'essere sicuri che c'è (BOETH. Περὶ ἑρμηνείας II, 194, 23); e, se assolutamente non c'è, aggiungono i Cristiani, o se ve n'è una tale da non poter essere ammessa da loro (come quella che Plinio attribuisce ai veleni, i quali, secondo lui, servono a procurare una morte piacevole) (*N. H.* II, 63), bisogna credere che Dio abbia posto tali elementi nocivi nel mondo per esercitare il discernimento umano, perchè stima la saggezza che deriva da quei mali più utile della molestia che essi stessi recano (LATT. *De ira Dei,* XII).

Del resto tutto il creato, di cui l'uomo è il re, ha avuto un decadimento per il decadere del suo sovrano; e la spina, aggiunta alla rosa dopo il fallo dell'Eden, come ogni altro elemento di dolore serve perchè l'uomo si ricordi del peccato (*B.* V, 6; *A.* III, 11, 48); si ricordi della bellezza della sua patria primitiva nella quale la natura era scevra da ogni causa di sofferenza *(ibidem)*; e tenda, attraverso la purezza della

sua vita terrestre, a riconquistare, nella vita del cielo, un'esistenza infinitamente felice.

Così anche ciò che avrebbe potuto essere motivo di ribellione od almeno di diminuito amore verso Dio si tramuta, sotto lo sguardo cristiano, in una nuova ragione di lode (*B.* V, 4; *A.* III, 9, 40): ed alla legge di bontà e di sapienza che regge il cosmo, niente, per nessuna causa, si sottrae.

III.

LA VISIONE DELLA NATURA.

> « *Il mio libro è la natura delle cose, ed a me è possibile, quando lo voglio, leggere in essa la parola di Dio* ».
>
> ANTONIO ABATE
> (SOCRATIS *Historia Ecclesiastica*, IV, 23).

Il capo primo della Genesi, implicando l'esposizione di tutta una cosmogonia, poteva prestarsi ad un commento sottile e profondo, simile a quello che poco più tardi ne dette Agostino; ma i due « Exameron » di Basilio e di Ambrogio sono, come si è già detto, un frutto dell'eloquenza dell'ambone; probabilmente stenografati, hanno subìto correzioni e rimaneggiamenti da parte degli autori stessi, ma non però, nè le une nè gli altri, così radicali da poter alterare il primitivo carattere delle prediche stesse.

La struttura non sempre contenuta dentro gli schemi tradizionali, l'ordine logico non sempre rigidamente osservato ed il tono semplice e famigliare, fanno ancora intravedere, a chi legge, il pubblico raccolto ad ascoltare quella viva parola: umile pubblico, composto in gran parte di artigiani, che non poteva essere trattenuto a lungo, perchè col lavoro doveva guadagnarsi la vita (*B.* III, 1), intellettualmente impreparato ad affrontare difficili questioni filosofiche, ma reso capace dalle

scuole catechetiche di seguire e di comprendere tutto quanto riguardasse esclusivamente lo sviluppo del dogma.

Non deve quindi recar meraviglia il carattere, più dogmatico che apologetico, di queste due opere: e neppure può meravigliare il modo, sostanzialmente esatto, ma troppo scarno e troppo semplice, con cui si citano le teorie dei filosofi, riducendo quasi a formule fino il pensiero di Platone e di Aristotele (*A.* I, 1); il popolo, a cui Basilio ed Ambrogio rivolgevano la loro parola, già cristiano, non aveva bisogno di essere convertito, ma bensì di essere mantenuto in quella retta via dalla quale potevano farlo deviare piuttosto i vizî che i dubbî intellettuali (1).

Il mio scopo – afferma Basilio – *è uno solo: edificare la Chiesa con mezzi tolti da ogni dove* (*B.* VII, 6): per edificarla, egli spiritualizza tutta la natura, attribuendo ad ogni suo fenomeno un significato morale.

Tale posizione di fronte alla natura non è, del resto, eccezione: ma anche la tendenza ascetico-rigoristica, che trascurava tutto quanto non si ricollegasse a Dio o non potesse almeno servire di legame tra l'uomo e la natura, e della quale Antonio Abate, il fondatore del severo monachismo orientale, era il più significativo rappresentante, non aveva nè odiata nè disprezzata la natura. Al τὶς τῶν τότε σοφῶν che gli chiedeva *Come puoi passare la vita, o Padre, privo del conforto dei libri?* Antonio aveva risposto: *Il mio libro, o filosofo, è la natura delle cose; ed a me è possibile, quando lo voglio, leggere in essa la parola di Dio* (SOCR. *Hist. Eccl.* IV, 23).

Anche le scarne vite della *Historia Lausiaca* (*P. G.* XXXIV), sul cui sfondo si profila, appena abbozzato, il paesaggio coi suoi palmizî, coi suoi fiumi e coi suoi campi, e che ci mostrano i monaci immersi nella vita della natura, per la loro

(1) Il carattere schematico delle citazioni filosofiche dipende però essenzialmente dal fatto che quelle citazioni erano attinte da raccolte dossografiche.

schematica brevità non ci permettono di giudicare se il contatto con le vergini e pure forze naturali avesse un'importanza, e quale, nella ininterrotta opera di santificazione cui gli eremiti consacravano tutto se stessi: ma non contengono nessuna svalutazione e nessuna condanna del mondo naturale. Se dunque anche la tendenza rigoristica, nella sua più assoluta manifestazione, non aveva condotto i suoi seguaci al disprezzo della natura, a maggior ragione il più temperato ascetismo, insito nel Cristianesimo e da esso inscindibile, non poteva assumere, di fronte al mondo esterno, un atteggiamento diverso.

Per Basilio che ci descrive a vivaci colori, in una sua epistola (I, XIV), l'amenità della campagna del Ponto nella quale egli, con la meditazione silenziosa delle verità eterne, aveva accolto in sè tutta la luce, la forza e l'amore che doveva più tardi, nel suo ministero, diffondere intorno a sè, la solitudine non fu punto d'arrivo della vita, ma punto di partenza.

Ambrogio, il *Vescovo diplomatico* (1), la cui carriera fu una continua battaglia eroica combattuta per il trionfo dei diritti della Chiesa, troppo improvvisamente tratto *de tribunalibus atque administrationis infulis ad sacerdotium* (*De off. min.* I, 1, 4), non aveva potuto premettere alla sua ordinazione ed alla sua consacrazione episcopale un tranquillo periodo di solitaria vita interiore; ma, pur non avendone potuto godere, a causa della strana elezione che da magistrato lo aveva trasformato in vescovo, Ambrogio non negò valore all'ascesi eremitica, e collocò, fra i fattori della formazione spirituale di Mosè, i suoi quarant'anni di esilio nel deserto (*A.* I, 2, 6).

La natura si apre quindi dinanzi ai due Padri come un maestoso libro di meditazione, in cui essi trovano conferma alle verità del dogma, incitamento alla pratica di tutte le virtù, esempio di abbandono fiducioso alla Provvidenza:

(1) De Labriolle, *op. cit.*, p. 356.

essa, tratta dal nulla all'essere mediante il semplice atto volitivo di Colui per il quale *velle fecisse est* (*A.* II, 2, 5) porta in sè così vivo il riflesso di Dio, che la sua contemplazione è gradino per salire alla contemplazione divina. Gl'invisibili attributi di quel Dio che abita una *luce inaccessibile* (I *Tim.* VI, 16; cfr. *A.* I, 7, 25) ed inviolabile si manifestano visibili nella costituzione dell'universo: i cieli narrano così la gloria di Dio ed il firmamento annunzia l'opera delle Sue mani (*Ps.* XVIII, 1): l'uomo può ammirare nell'opera l'artefice che l'ha compiuta; può conoscere, attraverso la molteplicità dei fenomeni, la grande sapienza di Lui, e può, quindi, *concepire pensieri più elevati e più solenni intorno al Creatore* (*B.* I, 5). Basilio ed Ambrogio si propongono appunto non un fine umano, ma il fine soprannaturale d'istruire i loro uditori, di dilettarli e di condurli, dalla bellezza delle cose che si vedono, all'autore e Creatore di tutte le cose. (Cfr. GREG. NIS. *In Hexam. lib., Prooem.*).

Come nel Cristianesimo, così nel Giudaismo si era assegnata alla contemplazione della natura una decisa influenza sull'anima umana: in un tragico momento la madre dei Maccabei, quando già sei dei suoi figli erano caduti, per incitare l'ultimo, ancora adolescente, a sostenere il martirio, e per rinvigorire nell'animo di lui quella fede che doveva renderlo impavido tra i tormenti, non aveva saputo far niente di meglio che invitarlo a guardare il cielo e la terra, perchè si ricordasse che l'onnipotenza di Dio aveva tratto tutto dal nulla (II *Macch.* VII, 28).

Questo richiamo alla contemplazione della natura non era nuovo, e nemmeno il classicismo lo aveva ignorato. Ma la vita spirituale del Cristiano, svolgendosi in un ordine superiore a quello naturale, lo conduceva a guardare anche il mondo esterno sotto una luce adeguata, mentre i classici non avevano potuto elevarsi a questa concezione, estranea alla loro mentalità: era quindi naturale che essi chiedessero alla natura, per la loro vita intima, soltanto quegli elementi che potevano da loro essere assimilati.

Senofonte, che del suo podere di Scillunte, nel quale ha composto quasi tutte le sue opere, ci ha lasciato una graziosa pittura (*An.* V, III, 8-13), nell'*Oeconomicus*, forse ritraendo se stesso in Iscomaco, ci descrive la sua casa, e ci mostra il suo sereno e realistico attaccamento alla natura (1). Nessuna cosa, dopo l'amicizia di Attico, era a Cicerone più cara della solitudine (*Ep. ad. Att.* XII, 15). Orazio era nel numero dei *ruris amatores* (*Ep.* I, 10), e Plinio trovava in una delle sue ville il più grande benessere non solo fisico, ma anche spirituale (*Ep.* V, 6): essi non sprecavano le loro energie nei faticosi e spesso vuoti colloquî umani, ma, ripiegandosi su se stessi, per parlare colla propria anima, (PLIN. *Ep.* I, 9) o chiedendo ai loro cari libri (CIC. *Ep. ad Att.* XII, 15; PLIN. *Ep.* I, 9), nella tacita tranquillità campestre, la parola luminosa della bellezza e la profonda parola della verità, traevano dalla natura soltanto la lucida purità d'intelletto che il suo contatto dona, e si affidavano a lei perchè essa rendesse il loro *otium* intellettualmente fecondo.

***

Il perpetuo avvicendarsi dei tramonti e delle aurore; l'incessante succedersi delle stagioni; l'annuale rifiorire della primavera lussureggiante; la legge insomma d'eterno ritorno che domina tutto l'universo avevano colpito, con la loro inesorabilità, la mente ed il cuore dei classici (2): la poesia aveva fatto ancor più risaltare l'evanescenza del breve giorno che l'uomo passa sulla terra.

L'antichità classica è dominata dalla incertezza più grande su quello che avviene alle anime dopo la morte: allo spegnersi della *brevis lux* della vita umana non succede forse una *nox... perpetua... dormienda?* (CAT. V, 5-6).

(1) Cfr. E. MARTINENGO-CESARESCO, *La vita all'aria aperta nei poeti greci e latini*, Firenze, Le Monnier, 1920, p. 43 segg.

(2) Cfr. A. TILGHER, *La visione greca della vita*, Roma, 1922, quaderni « Bilychnis » n. 6, p. 1 segg.

La pallida immagine dei Campi Elisi non può compensare la scomparsa della rigogliosa vita terrena: Achille stesso avrebbe preferito, al comando di tutte le schiere dei nobili morti, la servitù al più miserabile dei viventi (*Odys.* XI, 489 segg.).

Fra tutti i filosofi dell'antichità forse il solo Platone ha parlato in maniera esplicita e distinta del giudizio a cui le anime vanno soggette dopo la morte (*Phaed.* 107 d-e.; 108 c; 113 d-e) [1]. Ma nei poeti la certezza del presente domina l'incertezza dell'avvenire. La vita fugge veloce: Τὸ γὰρ αὔριον οὐδενὶ δῆλον (*Anth. pal.* V, 72, 4). Anche se non mancano, nel classicismo, tracce di una concezione mistica della vita, assai spesso i classici affermano la futilità dell'esistenza: Τοῦτο βίος, τοῦτ' αὐτό. τρυφὴ βίος (*ibidem*, V, 72, 1).

Il desiderio di vivere intensamente, per trarre dalla vita tutta la gioia che essa è capace di offrire, affiora, quindi, più o meno palese, in quasi tutta la poesia classica. Catullo si abbandona con ogni più intima fibra della sua anima alla gioia dell'attimo fugace in cui l'amore di Lesbia gli viene concesso (*Carm.* V): il *carpe diem* (*Carm.* I, 11, 8) di Orazio ha avuto ed ancora ha eco profonda nelle anime che si affidano al piacere della vita; in epoca ancora più tarda ai vergini giovani cuori che non hanno ancora amato ed ai cuori che già hanno amato e che oramai sanno le tempeste della vita, viene indistintamente rivolto, quando la primavera ritorna, l'invito ad amare (*Perv. Ven.*, vv. 1; 8; 12; 27; 36; 48; 57; 68; 75; 80; 93).

La rosa è bella, ma il tempo la rende vizza; la viola è bella a primavera, ma velocemente invecchia; il giglio è candido, ma quando appassisce perde ogni vigore..... e la forma puerile è bella, ma dura un tempo breve (THEOCR. *Idyl.* XXIII, 28 segg.): essa vanisce rapida *come un sogno* (ibidem XXVII, 8), e

[1] Tanto esplicitamente che sopratutto su questo si è basato chi ha sostenuto non essere rimasto a lui sconosciuto l'Antico Testamento. – V. MICHAEL KRÖLL, *Die Beziehungen des klassischen Alterthums zu den hl. Schriften des Alten und Neuen Testamentes*, Trier, 1901, p. 60 segg.

nel suo rapido vanire chiede con intensità di desiderio un attimo fugace d'amore.

Lo sguardo che il classicismo aveva gettato sul mondo della natura, per scorgervi analogie con la vita umana, era rimasto alla superficie: e, appunto in quanto superficiale, non aveva scisso l'uno dall'altro gli elementi costitutivi della legge d'eterno ritorno, la vita e la morte, per considerarli ciascuno a sè e per fermarsi sopra ciascuno di essi in modo particolare. Ma il Cristianesimo, intento a fissare ad uno ad uno, e ciascuno a fondo, gl'infiniti punti d'appoggio che la natura porge all'uomo nella faticosa ed aspra ascesa di lui verso la santità, individua la natura stessa in due aspetti diversi, fissandola così nel suo eterno morire come nel suo perpetuo risorgere. Con la sicurezza che può avere chiunque viva in primitivo e semplice contatto con la natura già l'Ebreo aveva affermato che, con la fine di ogni estate, passa la messe (IER. VIII, 20) e che nell'universo vi è un perpetuo fluire di cose che si generano e di cose che si corrompono (*Ecclesiasticus,* XIV, 19): e dalle osservazioni singole, compiute su quella realtà che cadeva sotto gli occhi a lui ogni giorno si era innalzato, con una sintesi ardita, all'affermazione che *tutto è vanità* (*Ecclesiastes,* III, 20). Tutto: dunque, anche l'uomo. La natura col suo fluire incessante e col suo perpetuo sfiorire sembra che ripeta quotidianamente a lui *memento mori;* e la transitorietà della vita umana trova nei fenomeni della natura il più esatto parallelismo. Essa è simile al fieno del campo (IV *Reg.* XIX, 26; *Ps.* CII, 14; ESAI. LII, 2), all'erba verde dei tetti, che secca avanti di giungere a maturazione (IV *Reg.* XIX, 26), al fiore che viene calpestato (*Job*, XIV, 2), o che cade (ESAI. XL, 6): gli anni della vita umana passano come l'ombra (*Ps.* CXLVII, 4), quando declina (*Ps.* CLII, 22); e suona amaramente triste il lamento di Giobbe: *I miei fratelli sono scomparsi..... come il torrente che scorre rapido nelle valli* (*Job,* VI, 15).

Il Cristianesimo eredita integra dal Giudaismo questa concezione, e la fa sua: Gesù, nel Vangelo, assegna al gi-

glio del campo, la cui serica finezza supera ogni splendore di mantello regale, la durata di un giorno (MATTH. VI, 30): e fissa ai cieli una fine lontana, ma certa, mentre assicura che la sua parola rimarrà eterna (MATTH. XXIV, 35).

Basilio ed Ambrogio seguono fedelmente le orme del pensiero giudaico-cristiano, arricchendolo di nuovi paragoni e sviluppandolo in quella maniera drammatica che impressiona tanto profondamente un semplice uditorio popolare.

La luna, che non sempre risplende nella volta azzurra del cielo, col suo periodico sparire ricorda all'uomo che niente di ciò che è umano è stabile, e lo esorta a prendersi cura dell'anima che, sola, rimane, e a disprezzare il corpo che tanto facilmente scompare (*B.* VI, 10; *A.* IV, 8, 31).

Che cosa c'è, infatti, che sia più fragile dell'esistenza umana? *Colui che è vigoroso e robusto per le comodità di cui si circonda; che, a cagion della sua età, è fiorente e se ne vanta; che è forte ed aspro, ed insostenibile all'assalto; domani questo stesso sarà miserabile, putrido per il tempo o sfatto dalla malattia* (*B.* V, 2). Se qualcuno è famoso per le sue ricchezze *lo circonda una folla di adulatori; gli amici falsi vanno a caccia di lui; sono numerosi i parenti e, per di più, esperti nel simulare; è presente uno sciame innumerevole di seguaci i quali, parte per accaparrarsi il cibo, parte per altre necessità, gli stanno dintorno; e mentre egli, andando e venendo, se li porta dietro, è invidiato da quelli nei quali s'imbatte. Aggiungi alle ricchezze anche qualche carica civile, o qualche onore, conferiti a lui dal re, od il governo di un popolo, o il comando di un esercito: aggiungi il banditore, che grida a gran voce davanti a lui, ed i littori che, standogli ai fianchi, incutono ai sudditi gravissimo timore..... E dopo ciò? Una notte, od una febbre, od una pleurite, od un'infiammazione dei polmoni, avendo strappato quest'uomo agli uomini, lo trascina via..... e manifesta che quella gloria è come un sogno: perciò il Profeta* (sc. ESAI. XL, 6-8) *paragonò la vita umana al più debole fiore* (*B.* V, 2; cfr. *A.* III, 7, 30).

In contrapposizione a tutta la natura che scompare, una realtà sola, anzi la sola che meriti il nome di realtà, Dio, sembra diventare ancora più saldamente granitica.

La ragione della vita umana viene così cercata in un mondo che trascende e materia e spirito: ed il Cristiano, come prima l'Ebreo, respinge la conclusione che dalle premesse aveva tratto l'empio: *Coroniamoci dunque di rose, prima che esse sfioriscano* (*Sap.* II, 8), perchè, se la polvere del corpo ritorna alla terra, da cui prese origine *lo spirito ritorna a Dio che l'ha creato.* (*Eccl.* XII, 7).

La certezza di una seconda vita, dogma che il Cristianesimo eredita dal Giudaismo, ma che sviluppa in maniera particolarmente profonda era, nei primi secoli della Chiesa, così universalmente e profondamente sentita, che i pagani non sapevano spiegarsi la strana mentalità di quelli che *dum mori post mortem timent, interim mori non timent* (MIN. FEL. *Oct.* VIII, 5): e con una sottile punta d'ironia Cecilio Natale, nel suo contradittorio con Ottavio, affermava che, a sentire i Cristiani parlar di resurrezione, *putes eos iam revixisse* (*ibid.* XI, 2). Chi viveva perpetuamente preparato ad affrontare il martirio doveva necessariamente avere una fortissima e vivissima fede nell'al di là. Forse, col cessare delle persecuzioni sanguinose, l'intensità di questa credenza era scesa, sia pure quasi insensibilmente, di un grado: certo Basilio ed Ambrogio rimproverano a sè ed agli uditori un eccessivo attaccamento alla vita materiale (*B.* IX, 3 ed *A.* VI, 4, 27-29) e chiedono alla natura esempî adatti per le loro esortazioni.

Mentre gli uomini vivono immersi nel presente, come sprezzanti o dimentichi del futuro, in molti animali vi è, più che previdenza, divinazione dell'avvenire. Così il riccio marino, quando sente l'avvicinarsi della tempesta, si munisce di un piccolo sasso che gli faccia da zavorra, perchè i flutti non lo sbattano in qua ed in là (*B.* VIII, 5 ed *A.* V, 9, 24); all'appressarsi dell'inverno le capre mangiano con avidità maggiore, come se sapessero che, per qualche mese, i loro pasti

saranno più limitati (*B.* IX, 3 ed *A.* VI, 4, 20); il bue, rinchiuso nella stalla, al ritorno della primavera volge continuamente la testa verso l'uscita (*B.* IX, 3); ma, quando la pioggia è vicina, non esce dal luogo coperto in cui si trova (*A.* VI, 4, 20); e la piccola formica è pronta a tirar fuori le sue provviste umide quando c'è il sole, ma, se il tempo è minaccioso, le mette al sicuro prima che l'acqua le possa bagnare (*B.* IX, 3 ed *A.* VI, 4, 20).

Se gli animali hanno una così grande preveggenza del futuro, e, in grazia di tale preveggenza, tutelano con tanta cura la vita terrena, che per loro è unica, con quanta maggiore ragione l'uomo dovrà spingere il suo sguardo nell'avvenire, per rendersi atto a conquistare la vita eterna!

I Vangeli parlano della risurrezione di Cristo; gli Apostoli avevano predicato Cristo risorto; Paolo di Tarso aveva affermato che, se Cristo era risorto, anche i Cristiani tutti sarebbero risuscitati (I *Cor.* XV, 12 *segg.*), e che i loro corpi mortali e corruttibili si sarebbero rivestiti d'immortalità e d'incorruttibilità (I *Cor.* XV, 53).

Per tutti i martiri, gettati in pasto alle fiere, torturati in altro modo, o relegati per lunghi anni nelle miniere, il giorno della morte era *dies natalis:* il giorno della loro nascita alla vita eterna; e le rozze pietre sepolcrali portavano tanto spesso l'iscrizione *vivas in Christo* (1), così eloquente nella sua nuda semplicità. Tertulliano poteva affermare quindi senza enfasi alcuna che *fiducia christianorum resurrectio mortuorum* (*De res. carn.* I, 1). Il Cristianesimo tutto è, del resto, un problema di morte e di vita, o meglio di morte che prepara la vita: come il seme, morendo, dona l'esistenza alla messe futura (IO. XII, 24), il tralcio, potato, accresce vitalità agli altri tralci (IO. XV, 2) la morte di Cristo ridona all'uomo la vita della grazia.

Ma, se l'evidenza della morte dell'uomo è tale che non abbisogna di dimostrazione, al di fuori dell'esempio che

(1) Cfr. ORAZIO MARUCCHI, *Manuale di Archeologia cristiana,* III ediz., Roma, Desclée, 1923, p. 218 seg.

dà la triste esperienza quotidiana, la natura porge, invece, più appropriati simboli a conferma della risurrezione, verità di fede e, in quanto tale, sfuggente al controllo umano.

La misteriosa fenice araba, che ogni cinquecento anni muore in una teca di mirra e d'aromi, da essa stessa composta, per poi risorgere dalle proprie ceneri, fu considerata giustamente come figura della risurrezione dell'uomo (*A.* V, 23, 79). Ma l'esistenza della fenice, nel rinnovellarsi, non subisce cambiamento alcuno; e quindi il baco da seta, la cui goffa bruttezza si trasforma, durante il letargo, nella iridiscente bellezza della farfalla, era simbolo più appropriato della risurrezione dell'uomo che, deposto il suo pesante fardello materiale, risorgeva nella luminosa immaterialità dello spirito. *Voi adunque, o donne*, dice Basilio, *quando sedete dipanando i fili che i Seri vi mandano, per farne molli vesti di seta, richiamando alla mente la mutazione di questo animale, ricevete manifeste notizie della risurrezione, e non negate fede a quel cambiamento che Paolo annunzia a tutti* (*B.* VIII, 8; cfr. *A.* V, 77 seg.).

Il *memento mori*, sussurrato incessantemente dalla natura all'uomo, trovava il suo necessario e naturale compimento in un quotidiano *memento resurgere*.

I classici ben conoscevano la leggenda della fenice (HER. II, 73 e CORN. TAC. *ab ex. div. Aug.* VI, 28); ma, non avendo idea alcuna della risurrezione, si erano serviti di tale immagine per dare un simbolo all'eternità: in tal senso Lattanzio compose, probabilmente prima della sua conversione al Cristianesimo [1], e, in ogni modo, con intonazione nettamente classica, il suo *Carmen de ave phoenice:* la fenice, se è *avis unica* (v. 31), *vivit*, però, *morte refecta sua* (v. 32), perchè *mors illi venus est* (v. 165). Il Cristianesimo introduce l'idea nuova della risurrezione, e trovando nella fenice un simbolo adatto, la rappresenta con frequenza grandissima specialmente sulle pietre sepolcrali [2], associan-

(1) Cfr. BRANDT, *Prol. ad Lactantii op.*, C. S. E. L. XXXII, p. XVIII.
(2) Cfr. MARUCCHI, op. cit., p. 284.

dola talora alla palma (già nel Classicismo simbolo di rinascita, di vita, di felicità, forse a causa del suo perpetuo verdeggiare) (1), φοῖνιξ anch'essa in greco (e l'identità del nome conferisce forse alla palma il valore di un'iscrizione esplicativa), talora alla vite, altro simbolo della risurrezione a causa dei suoi tralci che, piantati, ributtano (2): il primo però che si serva di tale simbolo per interpretarlo e valersene nel significato preciso che gli dà Ambrogio è Clemente Alessandrino che, nelle sue lettere ai Corinti, tratta diffusamente della fenice (I, 24 segg.; II 9) e se ne serve come di allegoria del battesimo (I, 25).

È notevole il fatto che, se Erodoto, il cui spirito critico non è sottilissimo, riporta le numerose e strane leggende relative alla fenice, non se ne dimostra troppo persuaso, perchè afferma che, almeno per lui (ἐμοὶ μέν), sono οὐ πιστὰ λέγοντες (*Hist.* II, 73) coloro che ne parlano e che le sostengono; ugualmente Tacito chiama *incerta et fabulosis aucta* (*ab ex. div. Aug.* VI, 28) le notizie che ha ricevuto in proposito. Quando la favola può servire di conferma al dogma, i cristiani sono critici meno sottili dei pagani: essi allontanano dal nucleo della leggenda tutti quegli elementi che non presentano loro utilità alcuna, ma accolgono con fiducia tutto quanto può rafforzare il dogma stesso.

In riguardo all'altro simbolo della risurrezione, il baco da seta, non vi sono nè simbolizzazioni letterarie anteriori a quelle di Basilio e di Ambrogio, nè rappresentazioni plastiche. Non può meravigliare l'assenza di quest'ultime: come, infatti, l'informe baco da seta poteva essere raffigurato sulle lapidi dei sepolcri od in qualsivoglia altro monumento? Ma anche nella produzione letteraria quelli che trattano del baco da seta lo ricordano senza accennare a

(1) Cfr. DESBASSAYNS DE RICHEMONT, *Archéologie chrétienne primitive*, Paris, Poussielgue, 1870, p. 381.

(2) Cfr. MARTIGNY, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, Hachette, 1889, sotto Phénix.

nessun riposto e lontano fatto spirituale da esso simboleggiato: bisogna arrivare ai nostri due autori per trovare tale esatto ed indovinato parallelismo tra la vita transitoria della ninfa e la transitoria vita umana.

IV.

LA LEGGE MORALE E I TRE REGNI DELLA NATURA.

> « *Il mio scopo è uno solo: Edificare la Chiesa con mezzi tolti da ogni dove* ».
>
> BASILIO MAGNO
> (« Exameron » VII, 1).

Se la natura, col ricordo incessante della morte e della risurrezione, porgesse alla vita morale dell'uomo soltanto un primo impulso, gli darebbe già molto; ma essa che rivela, a chi ben sappia penetrare, nello stesso mondo inanimato, come nella vita delle piante e degli animali, una legge morale di continua attuazione, offre, invece, una guida ancora più precisa, quasi assidua: edificare la Chiesa con tutti i mezzi (παντα χόθεν οἰκοδομεῖσθαι τὴν Ἐκκλησίαν) è, in sostanza, trar fuori da ogni fenomeno tale legge, per mostrarla in tutto il suo valore universale ed in tutta la sua luce. I tre regni della natura offrono a Basilio e ad Ambrogio come tre filoni di esempi, complessi e varî, che è interessante studiare ed esaminare un po' minutamente.

a) IL MONDO INANIMATO. — La materia priva di vita organica rimase fredda e inerte nel mondo classico, eccezion fatta, in parte, per Lucrezio e per il neoplatonismo: poco essa potè sulla vita morale umana ed appena dette lo spunto per similitudini, cui porsero particolarmente materia il mare, i monti, le rupi. In Omero l'esercito radunato a concione rumoreggia come per tempesta (*Il.* II, 144); il veloce torrente

che trascina giù dai monti massi ed alberi, devastando i campi, viene paragonato alle azioni od agli affanni degli eroi (*Il.* IV, 459); e nel petto degli Achei il cuore si lacera come fa il mare sotto i colpi di due venti contrarî (*Il.* IX, 4): inoltre già in Omero s'inizia il processo che, attribuendo sentimenti alla materia esteriore, accentua il parallelismo tra essa e l'uomo.

Nella Bibbia anche la materia prende vita ed acquista una sua voce, che è di lode a Dio e di sottomissione assoluta alla sua volontà: il sole, la luna, i monti ed i colli lodano Dio, come Lo lodano le acque che sono sopra i cieli, la rugiada, la pioggia, le nevi (*Dan.* III, 57 segg.). Il mare non trasgredisce al comando divino e resta nei suoi confini, trattenuto dalla debole arena (*Ps.* CIII, 10): tutti i fiumi che in lui confluiscono non bastano a farlo traboccare (*Eccl.* I, 7).

Il παντα χόθεν di Basilio, ed Ambrogio lo segue, ed Agostino svilupperà maggiormente questi spunti rudimentali (*Conf.* XI-XIII), non esclude la materia, che, non ribelle, ma obbediente alla legge divina, riceve da Dio una costituzione a cui rimane fedele.

Dio comanda: « *Si radunino le acque* » *e le acque si radunano. La Chiesa comanda:* « *Si radunino i fedeli* »*; e i fedeli non sempre si radunano* (*A.* III; 1, 1): all'obbediente mondo della necessità si contrappone il non sempre obbediente mondo della libertà. Il giorno in cui Ambrogio parla della « *congregatio aquarum* » il pubblico è intervenuto più numeroso del solito. *Forse* – domanda egli scherzosamente – *non avete voluto mancare per non essere da meno delle acque?* (*A.* III, 1, 1).

Il paragone omerico tra l'adunanza tumultuosa dell'esercito e il fragore del mare infuriato è ripreso e viene sviluppato in un senso nuovo, con l'introduzione di un nuovo pensiero: Se è bello il mare, che lancia i suoi flutti verso il lido, quanto è più bella l'adunata dei fedeli, che innalza a Dio la sua voce fatta di mille voci, da quella argentina del bimbo a quella tremula del vecchio! (*B.* IV, 7; *A.* III,

5, 23). L'adunanza umana che ha in sè, nella sua coesione, una bellezza morale che il mare non possiede, è quindi al mare superiore.

b) IL MONDO VEGETALE. — Il mondo delle piante ha occupato, con le descrizioni ad esso relative, un posto importante nell'arte classica, ed è stato riavvicinato all'uomo per mezzo di numerosi parallelismi e similitudini. Così (per accennare soltanto, in modo fugace, ad alcuni esempî tra i più famosi), le generazioni degli uomini nascono e muoiono come nascono e muoiono le foglie (*Il.* VI, 146; XXI, 464); le spighe mosse dal vento, in un campo di grano (*Il.* II, 147), e le migliaia di fiori (*Il.* II, 467) che reca con sè la primavera sono paragonate, per il loro numero sterminato, alla moltitudine degli Achei; e quando Narciso, preso alla fonte *inlimis*, reso come pazzo dal suo amore, percosse il petto con le bianche mani, fece sì che

> *Pectora traxerunt tenuem percussa ruborem*
> *non aliter quam poma solent, quae candida parte*
> *parte rubent, aut ut variis solet uva racemis*
> *ducere purpureum, nondum matura, colorem*
>
> (Ov. *Met.* III, 482 segg.).

Niente possiamo dire di quelle favole di Fedro nelle quali *non tantum ferae* (PHAEDR. I, *Prol.*, 6), ma anche gli alberi parlavano: esse sono tutte perdute, e di una sola ci resta una riduzione medioevale in prosa latina (*Fab. nov.* XII, *Homo et arbores*). L'arte classica si ferma, quindi, a legami e similitudini di regola soltanto esteriori, che riavvicinano l'uomo ai fiori, ai frutti, alle piante attraverso elementi privi di un contenuto morale specificamente umano; mentre la Bibbia, con un senso di animazione del tutto orientale, proprio per rappresentare la vita morale cerca ed adopera paragoni tolti al mondo delle piante. La sapienza, ciò che vi è di più prezioso al mondo, è simile al cedro del Libano, al cipresso del Monte Sion, alla palma di Cades, alla rosa di Gerico, all'*oliva speciosa in campis*, al platano che sorge lungo la corrente di un fiume, al cinnamomo, al balsamo, alla mirra, al

terebinto, alla vite: a tutto quanto, cioè, la natura produce di più bello e di più famoso (*Eccl.* XXIV, 17). Simone, il sommo Sacerdote, è, appunto per la sua sapienza, simile ai freschi gigli che crescono lungo le sponde dell'acqua ed all'incenso che olezza nei giardini d'estate (I *Eccl.* L, 6, 14); mentre quelli che temono Dio vigoreggiano perpetuamente, come l'erba che germina dalla terra a causa delle pioggie (II *Reg.* XXIII, 4).

E, del resto, tutta la vita morale dell'uomo non è forse rappresentata come una piantagione che, iniziatasi con la semina nella vita presente, termina col raccolto nella vita futura? *Euntes ibant et flebant, mittentes semina sua — venientes autem venient cum exsultatione, ferentes manipulos suos* (*Ps.* CXXV, 7). La vita umana è colta in tutta la sua intimità, ed il paragone naturale anche in questo l'accompagna: la fresca purezza della vita familiare affiora nei due versi del salmo: *Uxor tua sicut vitis abundans – in lateribus domus suae – Filii tui sicut novellae olivarum – in circuitu mensae tuae* (*Ps.* CXXVII, 3-4), in una descrizione la cui serenità scomparirebbe certamente, quando venisse a mancare quella integra vita morale che ne è la base (1).

È infine da notarsi che in un rudimentale apologo biblico le piante stesse acquistano animazione: e tra di esse il rovo trova modo di far riconoscere la sua ispida autorità (*Iud.* IX). La Bibbia dunque trasporta la similitudine, il cui valore ed il cui riferimento è di solito più ampio e concreto che nella poesia pagana (e qualche volta il confronto non è solo similitudine, ma anche metafora che a noi suona, se non aspra, forte) alla vita intima dell'uomo, mentre i classici l'avevano estesa, di regola, soltanto alla vita fisica esteriore: il parallelismo diventa così più accentuato e profondo.

Trasportati dalla loro tendenza ancora più decisamente moraleggiante Basilio ed Ambrogio non si contentano di cer-

(1) Per un paragone tra la sposa e la vite nella poesia classica cfr. CATUL. LXII, 49 segg.

care nel mondo vegetale materia atta ad instituire confronti con la vita morale umana, ma vanno anche in cerca di esempî da proporre all'uomo stesso.

Gesù nel Vangelo aveva paragonato sè alla vite ed i suoi discepoli ai tralci che, per non inaridire, debbono mantenersi uniti al tronco (IO. XV, 1-8): la vite diventa così la regina delle piante, e serve come adeguatissimo simbolo per la vita che il cristiano deve vivere nell'unione interiore con Cristo; e, d'altra parte, la vite stessa, aderendo con i suoi tenaci viticci all'olmo, fa comprendere all'uomo come egli non possa vivere isolato e come abbia bisogno del sostegno che, sola, a lui può porgere la Chiesa (*B.* V, 6; *A.* III, 12, 50).

Il mandorlo amaro può essere guarito dalla sua amarezza per mezzo di una scheggia di pino inserita in una fessura del tronco (*B.* V, 7; *A.* III, 13, 56): perchè l'uomo dovrebbe, quindi, reputarsi incorreggibile nei suoi difetti? *Ligna plerumque in meliores vertuntur usus; non possunt hominum corda mutari?* (*A.* III, 13, 56).

Il fico coltivato, con la sua possibilità d'innesto su quello selvatico, insegna al cristiano il rispetto dell'eretico che, nonostante la sua mancanza di fede vera, può avere un elevato grado di virtù naturale: e, come dall'innesto fluisce nella pianta innestata nuovo vigore di succhi vitali, così il cristiano anche dall'eretico, se virtuoso, può e deve trarre impulso ad una vita santa (*B.* V, 7; *A.* III, 13, 55).

c) IL MONDO ANIMALE. — Se nel classicismo il mondo delle piante, considerato per lo più come privo di ogni barlume di vita intima, ha un'anima forse soltanto in Virgilio [1], il mondo degli animali è invece assai spesso ricco di una vera vitalità spirituale: il terzo libro delle Georgiche ci mostra in esso amori (215 segg.), gelosie (217 segg.), ire (232 segg.), vendette (225 segg.), timori (189 segg.), dolore per la sconfitta, gioia per la vittoria (102 segg.); e la figura del *durus arator* che toglie all'usignolo i suoi piccoli ri-

[1] Cfr. *Le Georgiche* dichiarate da A. MANCINI, Sandron, 1908, Introd., p. XXVI.

salta sinistramente di contro alla tenera cura che la madre ha avuta per la prole ormai tragicamente perduta (*Georg.* IV, 512). In maniera più particolare il genere favolistico ci ha lasciato esempî numerosissimi di animali che agiscono per indicare all'uomo una linea di condotta nella vita morale. La favola, di cui si hanno semplici accenni o sviluppi più o meno ampî in Esiodo (*Opp.* 200 segg.), Archiloco, e Stesicoro [1] tra i Greci, ed Ennio (cfr. GELL. *Noct. att.* II, 25), Lucilio (cfr. *Non.* 303, 17), Orazio (cfr. *Ep.* I, 7; I, 10; *Sat.* II, 3; II, 6) e Giovenale (cfr. *Sat.* XII, 34-80) tra i latini, trovò nel greco Esopo e nel latino Fedro (del quale Aviano [2] fu un tardo continuatore) due che la coltivarono particolarmente; essa penetrò così nel patrimonio delle cognizioni popolari (cfr. QUINT. *Inst. Or.* I, 9) e dette anche soggetto a qualche rappresentazione delle arti figurative [3].

Se Socrate vede nella favola una naturale e spontanea espressione della poesia, che può rappresentare una verità, ma non può dimostrarla, e che quindi ha bisogno d'immagini invece di ragionamenti [4], presso gli antichi fu più diffusa l'opinione che trova le radici e le origini del genere favolistico nella superficialità di alcune cause puramente occasionali. Fedro afferma che Esopo non potendo, perchè schiavo, dire liberamente quanto voleva,

> *adfectus proprios in fabellam transtulit,*
> *calumniamque fictis elusit iocis* (III, 1, 34 sg.),

e viene in tal modo a sottintendere che il sospettare ombroso di Tiberio costrinse anche lui, desideroso di libertà e di giustizia, ad ammantare i proprî pensieri con una veste che li rendesse innocui. I favolisti sarebbero dunque

(1) Cfr. A. VANNUCCI, *Discorso sulla favola e sui favolisti*, Prato, 1845, p. X.

(2) L. HERVIEUX, *Les fabulistes latins*, Paris, Firmin-Didot, 1884, III, p. 43 segg.

(3) Cfr. DAREMBERG e SAGLIO, *Dict.* I, p. 181, fig. 214.

(4) Cfr. C. MARCHESI, *Fedro e la favola latina*, Firenze, Vallecchi, 1924, p. 16 seg.

favolisti per pure contingenze storiche: ricorrerebbero agli animali per l'impossibilità di mettere in scena degli uomini.

Ed uomini sono gli attori delle favole: Esopo, che è vero favolista, è stato però capace di *penser par animaux* come altri pensano per astrazioni; in lui il pensiero e la favola che lo inquadra sono nati simultaneamente, ed i suoi animali, pur sostituendo gli uomini, hanno tutti i caratteri di veri animali. In Fedro, invece, manca l'osservazione intima dei costumi degli animali stessi: essi sono dei personaggi filosofici e degl'interlocutori sotto il nome di bestie: sono veri in quanto sono veri i caratteri che rappresentano, ed il loro profilo sbiadito non interessa che per la loro qualità di uomini (1).

Fedeli al classicismo, eminentemente umano, le favole partono dall'osservazione dell'umanità; i vizî e le virtù dell'uomo, scorte nel loro vario e molteplice aspetto, vengono da loro trasportati negli animali, e l'animale diventa quindi una *persona* sotto la quale si nasconde l'uomo con le sue passioni: così la favola, anche nel suo ultimo sviluppo, non pone davanti all'occhio umano il mondo animale in sè, nella sua assoluta indipendenza, perchè l'uomo vi si possa specchiare, e non invita l'uomo che a rispecchiarsi in se stesso, attraverso una sua proiezione od un suo riflesso.

Nella Bibbia invece l'animale, creato da Dio, reca nel suo istinto come una traccia della divinità: l'uomo, per averne un esempio buono, si rivolge a lui, che così può avere uno scopo edificativo: *Vade ad formicam, o piger, et considera vias eius, et disce sapientiam: quae cum non habeat ducem nec praeceptorem nec principem, parat in aestate cibum sibi et congregat in messe quod comedat* (*Prov.* VI, 6); e, per quanto piccoli, quattro animali che sono sulla terra superano in sapienza i più sapienti: le formiche, popolo debolissimo che al tempo della messe si prepara il suo vitto;

(1) Cfr. NISARD M. D., *Études de mœurs et de critique sur les poètes latins de la décadence*, Bruxelles, Hauman, 1834, I, *Phèdre*, p. 45 segg.

i conigli, razza paurosa che pianta il suo covile nei massi; le cavallette che, pur non avendo re, si muovono divise in squadroni; lo stellione, che si regge sulle sue mani ed abita nella casa dei re (*Prov.* XXX, 24-28). Ed indirettamente alla vita morale dell'uomo si ricollega il fatto che gli animali, nelle mani di Dio, possono servire come flagello per i malvagi e come sollievo ed aiuto per i buoni: le rane, i mosconi, le mosche e le locuste perseguitano gli Egiziani fedifraghi (*Ex.* VII, 10), mentre un pesce fornisce a Tobiolo il rimedio che renderà la vista al vecchio Tobia (*Tob.* VI, 4 seg.).

Il Cristianesimo si serve, infine, nella sua opera moralizzatrice, dell'animale in quanto tale per proporlo, come esempio, all'uomo che con la sua libera volontà può allontanarsi dalla via che Dio gli ha tracciata, mentre l'animale, costretto dall'istinto e dalle leggi di natura, deve forzatamente seguire le vie impostegli da Dio, e può, quindi, non per virtù in lui insita, ma per l'impronta divina che porta in se stesso, insegnare molto all'uomo.

Virtù e vizî individuali, familiari, sociali, hanno già nel mondo animale la loro piena attuazione: le virtù perchè l'uomo sia spronato a fare nel bene ciò che anche le bestie fanno, i vizî perchè egli provi rossore a rendersi simile ad esseri incoscienti.

Il materiale, vero o leggendario che sia, viene fornito a questo parallelismo παντα χόθεν anch'esso. Le fonti di Basilio e di Ambrogio, per quel che riguarda la *historia animalium*, sono state minutamente studiate dal Plass [1], il quale ha concluso che Basilio si vale moltissimo di Aristotele, seguendolo, talora letteralmente, talora a senso, talora amplificandolo con materia tolta ad altri scrittori, ad esempio al *De Piscatione* di Oppiano o al *De natura animalium* di Eliano; che talvolta attinge interamente ad altri autori, sopratutto ad Eliano ed Oppiano, il racconto delle favole e dei prodigi degli animali; e che, infine, si serve delle proprie

[1] *Op. cit.*

conoscenze e delle proprie osservazioni per inserire qualche dato più vivo e personale. Su basi analoghe, naturalmente, poggia Ambrogio, che però sfrutta anche gli autori latini, come Plinio e Virgilio: ma un esame accurato e minuzioso di tutti i luoghi che, direttamente o indirettamente, possono aver servito come fonti (nel senso più lato e più vero della parola) ai nostri autori, basta per mostrarci che i fatti riportati, veri o leggendari che siano, erano materia comune alla scienza del tempo, ma non avevano in essa mai assunto il significato morale cui qui vengono tratti.

Si potrebbero addurre esempi numerosissimi, ma qualcuno sarà sufficiente a dimostrare la verità di tale affermazione.

1) IL POLIPO. — Le magnifiche figure di Basilio e di Ambrogio, di cui la storia non può ricordare nessuna oscillazione che faccia perdere loro la severa maestà che le ammanta, sono indubbiamente figure d'eccezione; anche nel quarto secolo, come in tutti i secoli, esistevano, intorno ed accanto a loro, le girevoli bandieruole, pronte sempre a volgersi da ogni parte al minimo soffio di vento; esistevano anche allora gli uomini dalla schiena elastica, ben più disgustosi, nella loro vile capacità di adattamento, di chi si fa travolgere dal forte impeto di una passione. Nelle lotte contro l'Arianesimo, quanti erano sempre pronti a venire a compromessi, a patteggiare, a ledere in qualche cosa l'integrità del dogma! I due Padri che, nella difesa di tale dogma e nella lotta strenua per salvarlo nella sua interezza, vanno logorando, giorno per giorno, le loro forze, insegnano al popolo, colla loro veemente oratoria, a chi egli è simile quando non sa rimanere immobile al suo posto di battaglia: il polipo, il disgustoso animale viscosamente attaccaticcio, che si aggrappa, con tutta la forza delle sue ventose, ad ogni oggetto che abbia realtà od almeno apparenza consistente, e che, per sfuggire ai nemici, assume il colore del fondo melmoso in cui vive, diventa il prototipo della nauseante schiera dei senza carattere (*B.* VII, 3 ed *A.* V, 8, 21). Queste particolarità del polipo erano ben conosciute: Ari-

stotele aveva notato che il polipo cambiava colore per paura, ed aveva aggiunto che, per paura, esso cacciava fuori dal suo corpo un inchiostro col quale turbava le acque e faceva perdere le sue tracce a quelli che temeva (*H. A.* IX, 37); ma non era andato più oltre, nè aveva sviluppato gli accenni morali che un confronto fra il polipo e l'uomo offre.

Più che un parallelismo avente scopo morale contiene un paragone tra lo scherzoso ed il sarcastico l'affermazione di Euclione:

> *Ego istos novi polypos, qui*
> *ubi quicquid tetigerint, tenent,*
>
> (*Aul.* II, II, v. 21 seg.)

ma anche Plauto a questo punto si era fermato e non aveva fatto un passo più in là, per ammonire l'uomo affinchè non imitasse la sozza viscosità del polipo.

2) L'UNIONE DELLA VIPERA E DELLA MORENA. — Attraverso la lussuriosa corruzione del periodo imperiale l'istituto familiare si era venuto sgretolando ed aveva quasi del tutto perduta la salda compattezza di un tempo: i Padri avevano ben compreso quanto fosse necessario porre, a base della rigenerazione morale della società, la ricostruzione della cellula prima della società stessa: la famiglia. Per tal ragione, di fronte alla straordinaria frequenza dei divorzî, Basilio ed Ambrogio ricordano una strana unione, adulterina ma fedele: quella della vipera con la morena (*B.* VII, 5-6; *A.* V, 7, 17-21).

La vipera va sul lido, chiama la morena col suo sibilo, ed a lei si congiunge: la morena non manca mai alla chiamata, e la vipera, αἰδουμένη τὸν γάμον, vomita il suo veleno, per riassorbirlo più tardi. La morena è fedele alla vipera, *nequissimum genus bestiae* (τὸ χαλεπώτατον τῶν ἑρπετῶν): e la donna non dovrebbe sopportare il marito *sit licet asper fallax inconditus lubricus temulentus?* (Πλήκτης; ἀλλ' ἀνήρ). Sia pure *horridus et incultus;* ma una volta è piaciuto, *semel placuit. Numquid vir frequenter est eligendus?*

La vipera all'avvicinarsi della morena *venenum evomit reverentiam marito deferens, verecundata nuptialem gratiam* (αἰδουμένη τὸν γάμον): *tu, mulier, advenientem de longinquo maritum contumeliis repellis.* Non manca il verismo; ma tale verismo non è misogino, perchè anche al marito si dice *Sed etiam tu, vir..... depone tumorem cordis, asperitatem morum, cum tibi sedula uxor occurrit, propelle indignationem, cum blanda coniux ad caritatem provocat.* (Ἀκουέτω δὲ καὶ ὁ ἀνὴρ τῆς προσηκούσης αὐτῷ παραινέσεως) *Non es dominus, sed maritus, non ancillam sortitus es, sed uxorem. Gubernatorem te voluit Deus esse sexus inferioris, non praepotentem.* Se la vipera vomita il suo veleno *tu non potes duritiam mentis deponere?* (σὺ τὸ τῆς ψυχῆς ἀπηνὲς καὶ ἀπάνθρωπον οὐκ ἀποτίθεσαι αἰδοῖ τῆς ἑνώσεως;).

Ma Basilio ed Ambrogio si servono di questo esempio *ad bonum et ad malum:* rilevando che tale unione è adulterina, sottolineano questa fedeltà nell'adulterio, perchè il popolo maggiormente arrossisca *fidem non exhibere dilecto cui exhibet serpens* (*B.* VII, 5, 6; *A.* V, 7, 20).

Nell'antichità la leggenda di tale accoppiamento è, tra i classici, assai diffusa, poichè si ammette che i serpenti non abbiano femmine: in Plinio (*N. H.* XXXII, 2) ed Eliano (*De an. hist.* I, 50; IX, 66) ne troviamo accenni, in Oppiano (*De pisc.* I, 626 segg.) una descrizione che Basilio ed Ambrogio non debbono avere ignorata, perchè sembra che da essa abbiano presa qualche fugace sfumatura. Nicandro (*Ther.* 826), Ateneo (*Deipn.* VII, 90), Plinio stesso (*N. H.* IX, 23) smentiscono tale favola: ma neppure negli assertori convinti troviamo il più lontano accenno dell'ampia e complessa esemplificazione a cui essa si presta.

Non possiamo, inoltre, fare a meno di notare che, se Ambrogio sviluppa intorno a tale leggenda un vero sermone sul matrimonio cristiano, Basilio si mantiene dentro limiti assai più ristretti, pur toccando, fondamentalmente, gli stessi punti; anche in ciò si rivelano le due nature, colle differenti caretteristiche: più orientale l'una, e quindi maggior-

mente portata alla contemplazione, più occidentale l'altra, e quindi maggiormente inclinata alla praticità della morale: rappresentanti, l'una e l'altra, del diverso indirizzo che la vita monastica avrà, attraverso i secoli, nell'Oriente e nell'Occidente.

3) APi, AVVOLTOI, TORTORE. — Paolo di Tarso non aveva dato un precetto in riguardo alla verginità, ma solo un consiglio: *de virginibus praeceptum... non habeo, consilium autem do* (I *Cor.* VIII, 25); eppure anche questo consiglio si trova attuato nel mondo animale, che a volte quindi segue, attraverso l'istinto, una morale più perfetta della umana.

Avvoltoi (*B.* VIII, 6 et *A.* V, 20, 64 seg.) ed api (*A.* V, 21, 67) generano infatti senza accoppiamento, e con la loro feconda verginità porgono una conferma alla feconda verginità di Maria contro la quale si era scagliato, tra gli altri, Celso, parlando esplicitamente nel suo Ἀληθὴς λόγος di un adulterio col soldato Pantera, da cui sarebbe nato il Cristo.

Ambrogio, inoltre, nei suoi numerosi scritti sulla verginità (egli è forse il Padre che più largamente ha trattato tale argomento) ripiglia e svolge il paragone tra la vergine e l'ape (*De virginibus* I, 8; *De virginitate*, 17); paragone che acquistò tanta importanza da entrare ufficialmente nella liturgia della Chiesa e da porgere al canto di consacrazione del cero pasquale, nel rito gallicano (1), un'intonazione che ricorda, anche in alcune espressioni letterali, i passi citati di Ambrogio.

Ancora meno esplicito e meno rigido era stato Paolo nel consigliare alla donna vedova la permanenza nel suo stato (I *Cor.* VII, 8-9, 39-40; I *Tim.* V, 14): ma la tortora che *ubi iugalis proprii fuerit amissione viduata... iterare coniunctionem recusat* (*A.* V, 18, 62), porge l'esempio magnifico di una fedeltà coniugale che non viene infranta nemmeno dalla morte, e può, quindi, fare arrossire la donna, non sempre fedele come lei (*B.* VIII, 6, *A.* V, 18, 62).

(1) Cfr. I. ARNALDI, *Cristianesimo e sensibilità moderna nell'arte di Prudenzio,* in *At.* e *Roma,* 1924, nn. 4 5 6, p. 106.

Potremmo continuare a lungo nell'esemplificazione, non priva certamente d'interesse: ma questo ci porterebbe a dare uno sviluppo eccessivo a tale parte del nostro lavoro. Quanto abbiamo già detto ci sembra dunque base, non solo necessaria, ma anche sufficiente, per concludere che Basilio ed Ambrogio accettano dalla scienza e dalle leggende del classicismo la materia relativa alla storia degli animali: ma la rifondono, la modellano, la indirizzano ad un fine puramente edificativo, permeandola di uno spirito moraleggiante quasi del tutto sconosciuto al classicismo, contenuto in germe ed in accenni nell'Ebraismo biblico, sviluppato finalmente, in tutte le sue molteplici conseguenze ed in tutti i suoi numerosi aspetti, dal Cristianesimo in genere, e da essi stessi in specie, in una maniera particolarmente profonda ed ampia.

V.

LA BELLEZZA NELLA NATURA.

> « *Tutte le cose sono belle perchè Tu le hai create, e Tu, che tutte le hai create, sei infinitamente più bello* ».
>
> AURELIO AGOSTINO
> (*Conf.* XIII, 19).

Le profonde impressioni che il mondo naturale, coi suoi svariati fenomeni, produsse nell'anima greca ricevettero dal senso plastico, proprio a quest'ultima, una forma chiara, concisa, armoniosa, che dette loro concretezza, le rivestì di una forma antropomorfica, ed interpose tra la vitalità dello spirito umano ed il nudo vuoto della natura immagini splendenti di bellezza (1).

Nelle glauche profondità marine abitarono Oceanine, Nereidi e Tritoni; le Oreadi, le Driadi, le Naiadi animarono le

(1) Cfr. BIESE, *op. cit.* I, p. 9.

solitudini dei monti, dei boschi, delle sorgive; la bizzarria di alcuni fenomeni naturali trovò la sua espressione nella procacità scherzosa dei Satiri e dei Sileni; gl'indistinti sentimenti che desta nella nostra anima il contatto con la fresca verginità della natura s'incarnarono anch'essi, e presero vita nell'eterno Pan; ogni aspetto mutevole dell'universo ebbe il suo mito, e, così animato, il mondo esteriore rise all'uomo col più gaio sorriso; ma le forme divine di cui il politeismo l'aveva popolato presero il sopravvento sulla realtà: *il dio assorbì in sè tutto il paesaggio* (1). Invece del fiume si vide il dio del fiume, invece del sole Elio, invece delle acque le ninfe: la natura riacquistò la sua indipendenza soltanto quando la riflessione decompose il credo antico e fece cadere il mondo degli dei, sovrapposto al reale (2).

La mitologia romana, pratica assai più della greca, e tendente quindi piuttosto a dare al culto forme ed ordinamenti ben determinati e ben organizzati, sentì assai meno l'animazione della natura: il *Lazio agreste*, nel tempo della più antica storia di Roma, dando importanza alla natura sopratutto per i vantaggi economici che dona, si sottrasse in gran parte al fascino che da essa emana (3).

Se i genî hanno origine etrusca, forse l'Etruria donò a Roma anche il senso dell'animazione della natura; ma ciò è assai incerto e dubbio (4), e noi, quindi, possiamo affermare con sicurezza soltanto che, più tardi, la *Graecia capta* importò a Roma anche la sua mitologia, animatrice del mondo naturale; ed il Romano la fece sua, con quella capacità d'assimilazione che era una sua caratteristica tanto viva e spiccata: ma non seppe nè potè ridonarle la incomunicabile vivezza avuta presso i Greci.

Il Paganesimo aveva in tal modo animato il cosmo, popolandolo di forme divine e divinizzando le singole forze

(1) Biese, *op. cit.* I, p. 11.
(2) Cfr. Biese, *op. cit.* I, p. 11.
(3) Cfr. Biese, *op. cit.* II, p. 187.
(4) Cfr. Pericle Ducati, *Etruria antica*, Paravia, 1925, I, p. 104.

naturali; ma il pensiero pitagorico-platonico e l'arte del classicismo ci offrono anche tracce abbondanti di un'animazione panteistica la quale assegnava al mondo un'anima (cfr. TIM. *De anima mundi*), e adorava quest'anima come parte della divinità: *Il mondo è divino, e divini sono i fenomeni che in esso si svolgono* (ONATI, *De deo ac deorum numine*); *Un dio, infatti, scorre per tutta la terra, per le plaghe del mare e per il cielo profondo* (VERG., *Georg.* IV, 221 seg.); *Un soffio di vita divina alimenta il cielo, la terra, i liquidi piani del mare, gli astri: ed un'anima diffusa in ogni parte muove l'universo e si unisce a quella grande mole* » (VERG. *Aen.* VI, 724 segg.).

Ma la natura, in se stessa, rimaneva morta nel Paganesimo: le divinità che la popolavano non potevano donarle una vita a lei propria ed indipendente da esse: ogni volta che le animatrici del paesaggio non comparivano la natura, spoglia del suo manto fantastico, rimaneva orridamente vuota; e gli uomini, piccoli esseri sperduti, fluttuavano e si agitavano nel mondo come *rari nantes* in un pauroso *gurgite vasto:* l'*orbis* in cui Deucalione e Pirra si trovano dopo il diluvio, è *inanis*, e le terre desolate *agunt alta silentia* (OV. *Met.* I, 348 segg.).

Tale senso di sgomento e di orrore per la natura solitaria ha, tra le sue diverse conseguenze, la mancanza assoluta di quell'eremitismo che si può riscontrare soltanto nei popoli in cui dominino forme religiose panteistiche o creazioniste, e per i quali il rifugiarsi nella natura è un porsi a contatto diretto od indiretto con la divinità. Greci e Romani sentono quindi il bisogno di popolare la solitudine campestre coi loro cari libri: essi amano la natura bella, comoda, domestica, che li isola soltanto in parte dalla loro vita solita e dalle loro solite abitudini: e descrivono, tranne rari casi contrarî, quella natura che è più popolata dall'uomo (rive del mare, dei laghi, dei fiumi, campi coltivati) [1] o che ha, al-

[1] Cfr. FRIEDLAENDER, *Mœurs Romaines*, trad. par CH. VOGEL, Paris, 1867, II, p. 480 segg.

meno, qualche traccia umana; ogni descrizione di paesaggio presuppone la presenza e la vita umana: non si può concepire un quadro descrittivo della sola natura, perchè la natura stessa riceve dall'uomo, interi, la sua ragion d'essere ed il suo significato. Così l'arte classica immise nelle sue descrizioni teorie di figure divine ed umane, perchè fosse spezzato l'orrore di una natura morta e vuota: una processione di fanciulle che reca all'altare di Apollo tralci di alloro dà l'ultimo tocco alla pittura che Eliano fa della valle di Tempe Tessalica, tanto famosa nell'antichità (*Var. Hist.* III, 1) [1].

Quando il classicismo, dunque, aveva spogliata la natura del suo manto mitologico o panteistico se l'era trovata dinanzi nuda, brulla, morta: il Cristianesimo, sorgendo, col suo stretto e rigido monoteismo e col suo creazionismo assoluto, che escludevano ogni divinità intermedia ed ogni forma panteistica, rigettò tali due antiche fonti di animazione.

Da queste premesse si può comprendere come sia sorta l'opinione, dominante negli scorsi decenni, ed ancor oggi diffusa, che considera il Cristianesimo causa prima di un marcato regresso avvenuto nel sentimento e nella concezione della natura. Quando Giosue Carducci afferma che, coll'avvento della nuova fede,

> *fuggîr le ninfe a piangere ne' fiumi*
> *occulte e dentro i cortici materni,*
> *od ululando dileguaron come*
> *nuvole a i monti,*

non è solo a sostenere che proprio quest'ultima, distruggendo le antiche sorridenti divinità, abbia trasformato il mondo, prima rigoglioso per un'eterna primavera, in un'orrida piaggia desolata.

La genesi di tale giudizio è duplice. Lo possiamo infatti ricollegare a quella *storia di maniera*, di cui tanto arguta-

(1) Cfr. HUMBOLDT, *op. cit.*, p. 121.

mente parla il Croce [1]: storia che, dopo aver giustamente valutato ogni elemento di vita esistente in Grecia ed in Roma, rappresentava l'alto Medioevo (svalutando così, implicitamente, anche il periodo ad esso precedente e di esso preparatorio) come un pauroso deserto, che ogni tanto il monaco cronista scrutava, cacciando la testa fuori dalla sua squallida cella, per poi ritornare immediatamente in essa, e rinchiudervisi [2]; storia che non è serena *giustificatrice*, ma parziale *giustiziera* [3] perchè, non pensando che, nello sviluppo spirituale di un popolo, nessun momento è da trascurarsi, perchè tutto sta a rappresentare una fase che non può essere nè ignorata nè soppressa, si avvicina alla produzione artistico-letteraria di un'epoca con un implicito od esplicito senso di disprezzo che le impedisce di conoscerla e di vagliarla senza pregiudizi per farsi di essa un concetto oggettivo.

Possiamo invece vedere la genesi di questo giudizio sfavorevole in un confronto compiuto tra il Paganesimo e il Cristianesimo stesso. La mitologia aveva assorbito in sè tutta la vita della natura, che viveva ormai soltanto attraverso il mito: il finito della natura si confondeva col finito della divinità. Nel Cristianesimo, religione dell'infinito, il regno dell'infinito non poteva sorgere che sull'olocausto del finito: il presente terrestre veniva svalutato ed assorbito dall'avvenire celeste: le cose del mondo, che si dileguano tanto veloci, incitano il Cristiano a voltare le spalle al mondo stesso, ed a disprezzare la fuggevole natura.

La sola lettura dei due « Exameron » di Basilio e di Ambrogio, se anche tutta la Patristica non porgesse nessuna altra testimonianza (ed invece ne porge numerosissime), potrebbe essere sufficiente a dimostrare l'avventatezza e la

(1) Cfr. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, II ediz., Bari, Laterza, 1920, p. 183 segg.

(2) Cfr. ADOLFO BARTOLI, *Storia della Letteratura Italiana*, Firenze, Sansoni, 1878, I, p. 6 segg.

(3) Cfr. CROCE, *op. cit.* p. 77.

falsità di tale giudizio: il Cristianesimo annienta, è vero, il concetto antico di animazione del mondo, ma lo annienta per sostituirne un altro, sia pure profondamente diverso.

Il riflesso di Dio, in tutto presente (cfr. *B.* I, 6, 7, 11; III, 10; V, 2, 9; VI, 1; VIII, 7; IX, 3; *A.* I, 5, 17; II, 4, 15; V, 2, 5; V, 6, 37); la parola di Dio, che tutto pervade (cfr. *B*, II, 7; IV, 1; V, 6, 9; VIII, 1; *A.* I, 9, 9; II, 2, 4; III, 2, 9 V, 2, 20; VI, 3, 9); la legge emanante da Dio, che tutto dirige (cfr. *B.* IV, 2; V, 1, 10; VIII, 1; IX, 2 ed *A.* I, 6, 22; II, 2, 4; III, 6, 26 V, 9, 24); un influsso, insomma, della divinità in ogni minimo particolare del mondo (*B.* II, 7; II, 8; V, 3; ed *A.* III, 6, 27; III, 15, 62; V, 9, 25): ecco la nuova fonte di una vitalità nuova per la natura, la quale in tal modo si anima meravigliosamente dinanzi allo sguardo del Cristiano, con un'animazione assai più intima di quella ammessa dal Paganesimo.

Basilio ed Ambrogio possono in tal modo parlarci a lungo di una natura in cui l'uomo non ha ancora fatta la sua comparsa, e, nonostante essa sia solitaria e disabitata, possono descriverla in una maniera che non atterrisce, ma che invece attrae; Dio l'ha preparata come culla all'uomo, e la natura, all'uomo amica, lo accoglierà benigna nel suo seno, lo circonderà maternamente di cure, lo nutrirà coi suoi frutti, lo edificherà con i suoi esempî, lo innalzerà verso Dio con la sua bellezza.

***

Tutto il mondo creato da Dio è infinitamente bello, ma di una bellezza riflessa: la perfezione di Dio si proietta, sia pur pallidamente, nella perfezione del mondo: e le cose create ricevono nobiltà dal Creatore, che le pone dinanzi alla limitata e debole mente umana perchè essa possa, servendosene come di gradino, salire, attraverso questa mediazione, alla contemplazione delle cose invisibili [1], ed intuire la bellezza (che supera ogni bellezza) di Colui che le creò.

[1] Cfr. CROCE, *Estetica*, V^a^ edizione, Bari, Laterza, 1922, p. 191.

La valutazione che i poeti del classicismo avevano data della natura, e la valutazione che ne danno gli scrittori cristiani, sono sostanzialmente diverse tra loro. I classici, contemplando la natura, si erano impadroniti di tutto quanto essa poteva dire al loro spirito e da quella mirabile armonia di forme e di colori avevano tratto un caldo sentimento di gioia che si effondeva nella serena calma della loro riproduzione artistica: del quadro della natura essi avevano posto in risalto e descritto soltanto il primo piano, e la sola concezione platonica aveva intravisto, al di là di esso, un qualche cosa che trascendeva la natura, e che della natura era infinitamente più bello e più armonioso (*Phaedr.* XXX segg.). Il cristiano, al contrario, non ammira (come non ama) la natura in sè e per sè: la sua ammirazione è tesa verso Dio, ed il bello della natura viene apprezzato unicamente perchè, al di là, s'intravede qualche cosa di più bello e di più luminoso: il secondo piano del quadro, che è avvolto nelle nebbie della lontananza, ma di cui si sa con assoluta certezza l'esistenza, dà valore anche al primo piano: la luce fulgida, che da lungi illumina con i suoi riflessi anche ciò che non è, di per se stesso, luminoso, genera nelle anime più viva la nostalgia e più forte il desiderio di conoscere la fonte di quella bellezza: Dio. Più nettamente e più chiaramente che nella concezione platonica *Bello* e *Bene* vengono così ad intersecarsi e ad unirsi in maniera inscindibile, perchè il Bene è mezzo per giungere al godimento del Bello.

Dopo ogni singolo atto creativo, Dio loda la sua nuova creatura: e la loda non soltanto per il suo aspetto piacevole, ma anche, e sopratutto, perchè rispondente al fine per cui è stata creata (*B.* II, 7; IV, 7; III, 10; ed *A.* I, 9, 34; II, 5, 21; III, 5, 22); Egli loda, infatti, la luce, per la bellezza e la dolcezza di cui è dotata e con le quali si offre allo sguardo, ma più di tutto l'approva perchè essa rende degne di lode le altre membra del mondo (*B.* II, 7; *A.* I, 9, 34). L'uomo, invece, non sa nè può valutare come valuta Dio, perchè il

suo sguardo non ha l'ampiezza dello sguardo divino: egli, per poter esprimere la sua lode, ha bisogno di vedere gli elementi tutti connessi in un'armonia di cui possa ammirare le proporzioni.

Si ha, dunque, un doppio concetto della bellezza; il primo, e più elementare, non cerca di penetrare nell'intimo delle cose belle che si offrono allo sguardo e non si appoggia ad elementi eteronomi, ma si arresta all'effetto esterno del bello, individuandolo in tutto ciò che per connessione armoniosa di parti, per rispondenza di proporzioni, per varietà e sfumature di colori, appaga pienamente l'occhio umano; l'altro, che è indubbiamente considerato come il più perfetto, perchè in tal modo vede Dio, non si ferma alle accidentalità superficiali, ma tende a raggiungere l'intima essenza del bello, definendolo come ciò che risponde allo scopo ed al fine per cui è stato creato. Così, accanto alla bellezza del mondo esteriore, si pone (e le si assegna un valore maggiore) la bellezza morale dell'uomo, che più direttamente tende al fine, a Dio: a Dio che, se è il bello nella sua essenza, se è (si potrebbe dire platonicamente) l'*idea* del bello, è anche il bene nella sua essenza, l'*idea* del bene.

L'uomo, è vero, per il suo bisogno di discriminare e di distinguere, divide l'un dall'altro gli attributi divini: ma tali attributi sono, in Dio, realmente inscindibili. Bello e Bene non possono separarsi con una netta e rigida linea di divisione; la nascente estetica del Cristianesimo non concepisce Bello senza Bene.

La semplice lettura di un passo dei nostri due autori basta ad attestare quanto abbiamo affermato (*A.* III, 5, 21-22: cfr. *B.* IV, 6-7). Dopo la creazione del mare *vidit ergo Deus quia bonum mare.* Non *pulchrum,* ma *bonum,* parola qui usata come equivalente perfetto di *pulchrum.* Infatti *etsi pulchra sit species huius elementi* Dio non lo giudica *bonum* per la sua bellezza esteriore, ma perchè rispondente al fine, perchè, cioè *hospitium fluviorum, fons imbrium, derivatio adluvionum, invectio commeatum..... subsidium in neces-*

sitatibus, refugium in periculis, gratia in voluptatibus, salubritas valetudinis, separatorum coniunctio, itineris compendium, transfugium laborantum, subsidium vectigalium, sterilitatis alimentum. Due specie di bellezza, dunque, si possono scorgere nel mare: una bellezza che è unicamente *pulchritudo* ed una bellezza che è piuttosto un'utilità: all'una ed all'altra si paragona una terza specie, che all'una ed all'altra si antepone: la bellezza morale della ἐκκλησία riunita a cantare, con un canto innalzato da mille voci *virorum mulierum virginum parvulorum* che *consonus undarum fragor resultat,* le lodi a Dio, creatore e fonte prima di ogni bellezza.

VI.

IL ROMANTICISMO DELLA NATURA.

« *Siate indulgenti verso i movimenti della malinconia* ».

TALASSIO ABATE
(*Sententiae*).

Tra gli elementi che a Basilio ed Ambrogio, nella rappresentazione della natura, porge il classicismo, e tra quelli che a loro derivano dalla letteratura ebraica, se ne viene ad introdurre uno nuovo, non ben definito, che, con un largo senso di approssimazione, si può chiamare romantico [1]: di alcuni suoi atteggiamenti caratteristici intendo appunto trattare, perchè forse in esso più che altrove è facile scorgere, nei nostri due autori, un *quid novi* non del tutto privo d'importanza e d'interesse.

* * *

L'infinità del Dio giudaico-cristiano, manifestandosi attraverso la creazione del cosmo, fa nascere negli animi il

(1) Cfr. A. FARINELLI, *Il romanticismo nel mondo latino* – Torino, Bocca, 1927, I, p. 33 seg.

fascino dell'infinito, quasi sconosciuto al classicismo, e, come gradazioni del fascino dell'infinito, il fascino dell'indefinito e dell'ignoto. All'antichità classica si potrebbe apporre il motto *ignoti nulla cupido* (1): soltanto il divino Odisseo racchiude nella sua grande anima un infinito desiderio di conoscere l'ignoto, e verso l'ignoto drizza la sua audace prora.

Il classicismo, sopratutto tra i Greci, ha sentito il bisogno di abolire l'ignoto e di squarciare le tenebre che lo avviluppavano: la sua vivida fantasia ed il suo sviluppatissimo senso plastico hanno dato vita ad esseri stranamente favolosi, e li hanno sparsi nelle lontananze dell'universo; ma Luciano, col riso leggiero della sua *Vera Historia* (II, 11), dando sviluppo completo e deciso a quanto la critica aveva già tentato prima di lui (2), ridonò all'ignoto il suo mistero e rinnegò, attraverso l'assurdo, tutto ciò che la Grecia mentitrice aveva osato in fatto di affermazioni paradossali (3).

La poesia latina, più romantica, se così ci è permesso dire, conosce di più il senso dell'ignoto e ci dà, in Virgilio, qualche pagina nella quale il mistero affiora.

I cristiani tendono a conoscere l'ignoto, perchè anche ciò che è ignoto deve contenere una rivelazione divina, ma non osano contaminarlo con le loro fantasie; Basilio accenna appena agl'inaccessibili arcani della natura (II, 1) ed al mistero che circonda la terra ancora fasciata di tenebre (II, 4), mentre Ambrogio ci parla d'inesplorate lontananze marine di *secreta ipsis fabulis inaccessa* (III, 3, 15), di pesci ignoti che si aggirano nelle lontananze paurose dell'oceano (V, 10, 28), di *cete immania* che dimorano *in Atlantici maris profundo* (V, 11, 32): anche tra i cristiani il latino sente il mistero più del greco. L'uno e l'altro con timidi accenni, simili ad un accordo capace di far presentire la melodia che da esso potrà svilupparsi, popolano l'ignoto con un ignoto

(1) Cfr. TILGHER, *op. cit.*, p. cit.

(2) Cfr. ad es. i Σίλλοι di TIMONE FLIASIO in MUELLER, *Fragm. Phil. Graec.*, I, p. 83 segg.

(3) Cfr. CROISET, *op. cit.*, V, p. 596.

che, se non ha la certezza della verità, ha però della verisimiglianza molti caratteri.

Il mondo della natura, inconoscibile nella sua essenza, (e che cosa è mai l'inconoscibile, se non l'infinito dell'intelletto?) fa sì che nella natura stessa esista un largo margine d'inconoscibilità. *Magnitudinem Dei qui se putat nosse, minuit; qui non vult minuere, non novit* (*Oct.* XVIII): e quello che Minucio dice della grandezza si potrebbe ripetere a proposito di ogni attributo divino. Se Dio non si può nè completamente conoscere nè completamente descrivere, e se il mondo, come sua diretta creazione, porta in sè stesso il sigillo di Lui, anche di fronte all'infinità del cosmo l'uomo deve sentire tutta la sua incapacità a comprendere ed a rappresentare quanto lo circonda.

L'Ebreo con l'entusiasmo orientale lievemente estatico, a lui caratteristico, aveva spesso dato ai brevi versetti dei Salmi l'enfasi dell'esclamazione, perchè attraverso tale enfasi chi leggeva comprendesse e pensasse molto più di quanto il Salmista era riuscito ad esprimere.

I nostri due Padri riprendono i versetti dei Salmi e lavorano intorno ad essi, per svilupparli; ma una predica non è un inno, ed è quindi necessario che il tono scenda di un grado, mentre la materia resta all'elevatezza che appena può essere attinta dalla più elevata poesia.

Quando non sa nè può dire adeguatamente ciò che vorrebbe dire, il poeta tace, per non profanare, esprimendolo inesattamente, il suo intimo sentimento: così, dinanzi alla trasformazione prodigiosa che la luce, appena uscita dalle mani di Dio, compie nel cosmo (*B.* II, 7; *A.* I, 9, 20); di fronte all'immensità sconfinata del mare (*B.* IV, 7; *A.* III, 2, 10; III, 5, 21); di fronte al verdeggiare improvviso e rigoglioso della terra per il comando divino (*B.* V, 2; 4; 5; 6; 7; 8; 9; *A.* III, 8, 34); di fronte, in una parola, agl'innumerevoli grandi e piccoli miracoli (*B.* V, 9; VI, 11; IX, 5; *A.* III, 1, 71) che l'occhio del credente scopre nel mondo, l'oratore di Cesarea ed il vescovo di Milano, dopo di aver detto quel poco che

sanno e possono dire, tacciono, profondamente ammirando il quadro che si presenta agli occhi della loro mente: essi sentono la loro misera parola insufficiente al bisogno.

Nelle descrizioni degli « Exameron » ricorrono spessissimo modi di dire e locuzioni che stanno ad indicare quanto i due autori si sentano impari al compito della contemplazione dell'universo: il desiderio di descriverne minutamente tutte le meraviglie è *insaziabile* (*B.* V, 9; *A.* III, 62), la potenza che si manifesta attraverso le opere del creato è *incommensurabile* (*B.* VII, 2; *A.* II, 39); gli astri sono *innumerevoli* (*B.* VI, 10; *A.* IV, 6, 27), come *innumerevoli* sono le proprietà di tutte le piante (*B.* V, 7; *A.* III, 15, 64), dei frutti, dei loro succhi (*B.* V, 8; *A.* III, 13, 57), delle foglie (*B.* V, 8; *A.* III, 14, 61), ed *innumerevoli* sono le specie degli animali in genere (*B.* VII, 2), e dei pesci (*A.* V, 3, 7) in particolare; gli arcani della natura sono *ineffabili* (*B.* II, 1); ed un pensiero *incomprensibile* dirige l'universo tutto (*B.* II, 2): è *impossibile* infatti che la parola, nutrita da un ingegno umano, arrivi a spiegare la meravigliosa *ratio naturae*, che è stata creata dalla Provvidenza divina (*A.* III, 15, 64).

L'elemento d'inconoscibilità che esiste nel mondo e che deriva direttamente dall'infinità di Dio, lascia dunque nei nostri due « Exameron » qualche traccia che sembra preludiare la *Sehnsucht* di quel romanticismo cui è stata appunto data, tra le molte altre, anche la definizione di *ebbrezza dell'infinito* (1).

Questa brama, questo spasimo di poter vedere di più e poter dire di più è un motivo che l'antichità classica ha quasi completamente ignorato e che è ponte di passaggio verso uno stato d'animo essenzialmente moderno. Quando i classici contemplavano la natura sembrava loro di comprenderne, di goderne, di assorbirne tutta la bellezza: essi rimanevano sereni nella gioia del puro godimento estetico,

(1) Cfr. FARINELLI A., *Il romanticismo in Germania*, II ediz., Bari, Laterza, 1923, p. 47.

col quale credevano di essersi impadroniti di tutto quanto la natura potesse dare al loro spirito, e trasfondevano nella loro riproduzione artistica tale spiccata impronta di calma sicurezza (1).

Noi moderni, invece, di fronte allo stesso spettacolo proviamo una gioia che è assai simile al dolore: quel bello finito non appaga, infatti, il desiderio infinito della nostra anima, che, illimitata nella potenza del desiderio, è poi, nella forza di attuazione, tanto limitata da non arrivare nemmeno a sentire ed a godere, nella sua integrità, il bello che la circonda. E, se la nostra anima tale bello cerca di riprodurre, prova l'intimo duplice tormento dell'artista che sente il suo spirito incapace di adeguare la bellezza di quanto lo circonda e la sua arte incapace di riprodurre il già limitato fantasma vivente nello spirito stesso.

Questo atteggiamento, caratteristico anche nella rappresentazione delle tracce che l'Infinito lascia nel mondo, assume una forma particolare quando *tenta d'esprimere l'Infinito stesso senza riuscire a trovare, nel dominio delle apparenze visibili, un oggetto capace di rappresentarlo* (2): come viene, dunque, rappresentata la divinità?

Lo pseudo-Longino, nel suo Περὶ ὕψους, notò la quasi assoluta incapacità dei classici nel rappresentare le persone divine: gli dèi sono, troppo spesso, ben inferiori agli eroi, e questi ultimi occupano un posto altissimo che hanno conquistato con un'elevatezza morale sconosciuta agli dèi stessi (Περὶ ὕφ., IX).

Per rappresentare panteisticamente l'immanenza di Dio nel mondo le religioni dell'Oriente avevano adottato immagini, similitudini, enfasi smisurate: ma il Giudaismo, non sapendo nè potendo rappresentare in modo diretto il suo Dio, che abitava in una solitudine trascendente e incono-

(1) Cfr. FEDERICO SCHILLER, *Della poesia ingenua e sentimentale*, trad. di C. BASEGGIO, « La Periodica Lombarda », Milano, p. 36 segg.

(2) Cfr. HEGEL W., *Cours d'ésthétique* traduit par BÉNARD, Paris, Joubert, 1843, p. 104.

scibile, rappresentò la divinità nei rapporti col mondo da lei creato: l'idea più pura di Dio fu così Dio creatore, la forma più eterea di Dio la parola [1].

Attraverso il comando divino *Fiat lux* e la sua subitanea attuazione *Et lux facta est* (*Gen.* I, 3), si manifestava Dio, con una mediatezza che non poneva a Lui confini architettati da un'intelligenza umana, ma che permetteva a tale intelligenza d'innalzarsi fino alla contemplazione della divinità.

I nostri due « Exameron » mantengono la posizione giudaica: Dio è scorto, sentito e ritratto nella subitaneità della Creazione (*A.* I, 3, 8), attraverso la riunione delle acque (*B.* III, 1; IV, 3; *A.* III, 2, 8) ed il sorgere dei grandi luminarî nel cielo (*B.* VI, 1; *A.* IV, 1, 1), come attraverso il misterioso erompere dal nulla di tutte le specie animali che popolano il mondo (*B.* VII, 1; VIII, 1; IX, 3; *A.* V, 2, 5). Alle divine parole *Germini* [*la terra per una così piccola frase e per un così breve comando, la terra stessa subito è spinta a produrre il suo frutto: abbandonato il mesto e lugubre suo vestito si ricopre di una più splendida veste, ed, esultando per i proprî ornamenti, crea infiniti generi di piante* (*B.* V, 2; cfr. V, 6; V, 9; *A.* III, 8, 34).

Infine, quando Dio pronunziò il « *Fiat lux* » « *resplenduit igitur aër, et expaverunt tenebrae novi luminis claritate. Repressit eas et quasi in abyssos demersit repente per universa mundi fulgor lucis infusus* » (*A.* I, 9, 20; cfr. *B.* III, 7).

Prima del comando divino abbiamo l'orrida desolazione di una natura informe, spoglia, senza vita, ammantata di un vestito lugubre e mesto: dopo il breve comando di Dio sboccia e fiorisce una primavera lussureggiante, che esulta della propria bellezza: da un lato vi è l'orrore della morte, dall'altro il fremere della vita; e, legame causale di transizione dall'uno all'altro aspetto, la breve parola divina, attraverso la quale noi scorgiamo Dio assai più di quel che

[1] HEGEL, *op. cit.*, p. 122 segg.

non lo sentiremmo se ci fosse mostrato nella materiale concretezza di una personificazione necessariamente limitata.

Dio abita un mondo cui il Cristiano tende: quest'ultimo, infatti, sa bene che la sua dimora eterna non è la terra; sa che sulla terra egli è un esule, che cammina alla riconquista della patria; un prigioniero che attende lo schiudersi, forse lontano, ma sicuro, della porta del suo carcere.

L'anima non posa quindi, sicura ed immota, in ciò che è terreno, ma tende irresistibilmente a salire, a ritornare alla sua origine, a ricongiungersi a Colui che l'ha creata.

Molti secoli più tardi, nel movimento romantico propriamente detto, sembrò che *l'anima avesse smarrita la sua patria e si desse a cercarla, con inquietudine morbosa, gemebonda e vagabonda, in un al di là misterioso* (1). Se si toglie via il senso d'inquietudine e di smarrimento tanto marcato nel Romanticismo, e sconosciuto invece ai tempi primi del Cristianesimo, completamente dominati da una fede profonda che non permetteva al dubbio nè d'affacciarsi nè d'acquistare consistenza, si vede che rimane qualche sfumatura comune all'atteggiamento che si riscontra nei due Padri e a quello degli scrittori del Romanticismo. La patria, che *l'anima cerca in un al di là misterioso*, è il cielo: la vecchia patria, dalla quale la cacciò con i suoi allettamenti il demonio, per ridurla in schiavitù (*B.* VI, 1). Tanto bella anche nella sua apparenza naturale da costringere l'uomo a domandarsi: *Se le cose temporali sono tali, che cosa saranno le eterne? Se le cose visibili sono sì meravigliose, come si debbono stimare le invisibili?* (*B.* VI, 1).

Il mondo della soprannatura, nel quale la vita dell'anima si svolgerà in un'eternità priva di ogni limite temporale, esercita una profonda attrazione sull'anima del cristiano; tale salda speranza di una felicità futura non impedisce che egli posi lo sguardo sul mondo che lo circonda, ma dà a tale sguardo, che è consapevole, e della transitorietà propria, e

(1) FARINELLI, *Il Rom. in Germ.*, p. 6.

della transitorietà di quanto è a lui dintorno, un senso di temperata e velata mestizia, generata da un quasi impercettibile contrasto di sentimenti (*B.* I, 3; VI, 1; VI, 10; *A.* IV, 1, 2; IV, 2, 6; IV, 8, 31). Se il *cupio dissolvi et esse cum Christo* di Paolo di Tarso è il grido che parte dal cuore del credente, in qualche momento affiora in lui, inconsapevole ed appena percettibile, un senso di dolore per il distacco che la morte compirà tra l'uomo ed il mondo della natura: l'anima umana non è forse piena di questi contrasti, che la fede supera senza distruggerli?

Dinanzi alla grandezza ed alla bellezza della natura il Cristiano sente la sua misera e microscopica umanità: e questo pensiero che, riportando a lui l'immagine della morte, lo aveva guidato al bene nel campo morale, desta nel suo sentimento un senso di romantica tristezza, che serpeggiando quasi inafferrabile ed impalpabile nei nostri due « Exameron », in qualche punto viene a mescolarsi ed a confondersi con l'anelito verso l'infinito (*B.* VI, 1; *A.* IV, 8, 31; etc.).

Questo senso romantico della natura era quasi del tutto sconosciuto agli antichi, che non amavano la natura stessa *con profondità, con sentimentalità, con dolce tristezza, come noi moderni* [1]; quell'intimo compenetrarsi, quel misterioso e sottile mescersi dell'anima nella vita universa della creazione [2], che, avvincendoci strettamente alla natura, fa a noi provare, dinanzi ad un suo meraviglioso spettacolo, una dolce simpatia che riempie l'anima di un'indefinita tristezza, non ha avuto luogo nell'antichità [3].

Il Cristianesimo, che stabilisce tra l'uomo e le altre creature tutte un'intima parentela, e che assegna a tutte un'unica legge dirigente ogni cosa al suo fine, non permette che vi sia un completo iato tra i fenomeni della natura ed i sentimenti del cuore umano: se la causalità prima di tutti i fe-

[1] SCHILLER, *op. cit*, p. 37.
[2] VICTOR HUGO in CHIAPPELLI, *op. cit.*, pag. cit.
[3] Cfr. CHIAPPELLI, *op. cit.*, pag. cit.

nomeni anche spirituali risale a Dio, ogni palpito del cuore umano trova, come causa seconda, un parallelismo od un contrasto nella vita della natura stessa.

Ciò che nella natura è più immateriale, la luce, ed i fenomeni che ad essa si ricongiungono, acquista un significato sconosciuto all'antichità. Noi moderni assai spesso descriviamo il paesaggio piuttosto come alternarsi di luci svariate che come complesso di linee panoramiche materiali: la luce sfolgorante del mezzogiorno, la luce rossastra del tramonto, quella opalina dell'alba, il riposante chiarore lunare, le tenebre col loro orrore, tutto ha una parola da dire alla nostra anima che è pronta a riceverla ed a riprodurla fedelmente.

L'arte classica si è indugiata assai spesso nella descrizione degli effetti luminosi; ma di rado ha trovato in essi risuonanza a sentimenti vivi e profondi [1]. Le voci di Alcmane (*fr.* 60) e di Sofocle (cfr. *Coro dell'Edipo a Colono*), che della notte ci hanno lasciato fugaci descrizioni avvivate da un sentimento profondo, risuonano quasi isolate nel mondo greco; e, tra i latini, forse soltanto la squisita sensibilità di Virgilio, accentuando il movimento di ritorno alla natura che è nell'età augustea, coglie, nella vita del mondo naturale, quei momenti che a noi possono dire di più; egli sente, infatti, il fascino malinconico della sera d'autunno che scende sulla campagna (*Ecl.* I, 82 seg.); accenna ai maturi soli che nell'estate pulverulenta bruciano le zolle spianate (*Georg.* I, 65 seg.) ed al ristoro che la sera d'estate apporta col fresco vespero e con la rugiada che la luna fa cadere (*Georg.* III, 336 seg.): chiude infine sei egloghe su dieci con la fine del giorno, cogliendo tutto il fascino melanconico che la sera possiede [2] ed il senso mistico diffuso nella natura in quell'ora.

[1] Cfr. FRIEDLAENDER, *op. cit.*, p. 492.

[2] Cfr. C. MARCHESI, *Storia della Letteratura latina*, Principato, Messina, 1925, I, p. 337.

Fra la luce e Dio viene spesso istituita, nell'Antico Testamento, una perfetta identificazione: *Dominus illuminatio* (*Ps.* XXVI, 1): motivo che il Cristianesimo fa suo, dandogli amplissimo sviluppo.

Dio diventa la *luce vera, che illumina ogni uomo che viene al mondo* (IO. I, 9): Egli, che è luce, abita una luce inaccessibile (I *Tim.* VI, 16): ai santi appunto sarà riservata l'aureola splendente della gloria, nell'eternità della luce, mentre i dannati saranno gettati nelle tenebre esteriori (MATTH. XXII, 13): la più tarda innologia cristiana definisce Cristo come

Splendor paternae gloriae
De luce lucem proferens
Lux lucis, et fons luminis
Dies diem illuminans
(*Brev. Rom. – Fer. II ad Laudes*).

Mentre le tenebre s'identificano col male e con la tristezza, la luce soprannaturale, a cui la vita cristiana ininterrottamente aspira, corrisponde alla gioia più assoluta e più pura. La luce del mondo non è, di tale luce soprannaturale, che un pallidissimo riflesso: eppure anch'essa ha in sè tanta bellezza, ha tanta grazia nella sua semplice incorporeità, che *la natura umana non sa neppure pensare a qualche cosa che sia più gioconda a godersi* (*B.* II, 7; cfr. *A.* I, 8, 28).

Agl'inizî del mondo, quando il « *Fiat lux* » del Creatore non aveva ancora squarciato con la sua potenza l'orrore delle tenebre, la terra, da esse fasciata, presentava uno spettacolo mesto, lugubre, gravoso: la descrizione che i nostri due autori ne fanno (*B.* II, 5; *A.* I, 9, 20) è tanto viva, che noi proviamo, nel leggerla, un senso d'incubo, ed invochiamo la parola che, disperso quell'orrido involucro con la velocità del lampo, ponga in fuga la tristezza, e dia *a tutte le cose un aspetto graditissimo e lietissimo* (*B.* II, 7; cfr. *A.* I, 9, 20).

La fine della seconda predica di Basilio è un vero inno alla luce fisica ed ancor più a quella spirituale: *Dio, Padre della vera luce, che decorò il giorno con la luce celeste, che*

con gli splendori del fuoco illuminò la notte, che nel futuro darà pace e luce, illumini i vostri cuori nella conoscenza della verità, concedendovi di camminare nel giorno (quindi nella luce), *perchè riluciate nello splendore dei santi, come il sole,... nella luce di Cristo* (*B.* II, 8).

Anche soprannaturalmente la luce è apportatrice di gioia, perchè è apportatrice di bene. Ambrogio, più moralista e più pratico, non si smarrisce, come Basilio, nell'estasi contemplativa di uno slancio lirico, ma assegna alla luce il potere misterioso di condurre al bene e di allontanare dal male. Al sorger dell'alba il gallo canta ed *excitat iacentes, increpat somnolentos, argüit negantes. Gallo canente spes redit, refunditur salus aegris, conditur mucro latronis, revertitur lapsis fides, ipsa petra Ecclesiae culpam diluit, omnis cohors erronum deserit viam nocendi, nauta colligit vires, et freta ponti mitescunt.* A Gesù, *lux* si chiede di *refulgere sensibus*, e di *discutere somnum mentis* (*A.* V, 24, 88; cfr. *Hymn. Aeterne rerum conditor* di *A.* stesso).

La liturgia allora sorgente della Chiesa Romana riprese il motivo ambrosiano e sottolineò, con la preghiera delle diverse ore canoniche, i fenomeni luminosi, ponendoli in relazione con la vita spirituale umana ed accentuando, col ripeterla, l'idea della luce che porta verso il bene e delle tenebre consigliere del male (*Brev. Rom. Hymni: Ad Mat. temp. Adv.; ad Laud. temp. Adv., Quadr., Pasch.; Ad Prim.; Ad Tert.; Ad Non.; Ad Vesp.*).

Proprio « *lucis ante terminum* » (*Hymn. ad Compl.*) la Chiesa, romanamente moralizzatrice, porrà sulle labbra dei fedeli la preghiera più fervida a Dio, perchè

procul recedant somnia
et noctium phantasmata,

e perchè Egli voglia comprimere l' *hostem, ne polluantur corpora* (*Brev. Rom. Hymn. ad Compl.*); e, ricordando loro che l'*adversarius*, il diavolo, *circuit, quaerens quem devoret*, li inciterà a vigilare ed a resistere a lui *fortes in fide* (I *Petr.* V, 8-9, in *Brev. Rom. ad Compl.*).

***

Se nel classicismo si trova assai spesso ammirazione per la natura, assai raramente, invece, si trova vero amore per essa.

Anche in ciò, Virgilio (e forse a lui si può unire Lucrezio) fa parte per se stesso: per lui la natura tutta è un immenso altare, dinanzi al quale egli sta adorante; nelle bestie scopre una misteriosa spiritualità, e le contempla con curiosa tenerezza, quasi scorgendo in loro le creature compagne di una gioia e di un dolore comune [1]; egli ci parla con amore dei vitellini che rendono le loro dolci anime colpiti dalla peste micidiale (*Georg.* III, 494 seg.), e dei corvi che, dopo la tempesta, quando ritorna il sereno, volano esultanti a rivedere i piccoli nel dolce nido (*Georg.* I, 413 seg.).

Natura ed uomo vivevano nel classicismo una vita senza nessun punto d'interferenza che non fosse puramente esteriore: nessun intimo legame univa l'uomo alla natura e la natura all'uomo: il Cristianesimo trova tale punto di contatto nella origine unica che fa discendere e natura ed uomo dall'unica potenza creatrice di un unico Dio.

L'uomo, ultimogenito del Creato, ma divinizzato dalla grazia, sa di essere quasi un ponte di passaggio tra il mondo della natura ed il mondo della soprannatura: egli, che si trova nel punto intermedio della piramide del creato, al cui sommo vertice è Dio ed alla cui infima base è il mondo minerale, privo di ogni forma di vita anche organica, appartiene, in quanto corpo, alla natura, in quanto anima dotata di grazia, alla soprannatura. Si piega quindi verso le creature a lui inferiori, si tende verso le creature a lui superiori: e riconosce in se stesso un'intima e misteriosa fraternità (sebbene diversa) con le une e con le altre. Tutte, infatti, hanno origine da Dio: e se soltanto l'uomo che, per la grazia, par-

(1) Cfr. MARCHESI, *Lett. lat.*, p. 372.

tecipa della natura divina, può chiamarsi, in senso stretto, figlio di Dio, in un senso più lato ogni creatura è figlia di Dio, perchè opera di Lui.

Ecco quindi che natura ed uomo non sono più estranei: tra di loro viene a stabilirsi un legame che, in un ulteriore sviluppo del sentimento della natura, permetterà a Francesco d'Assisi di chiamare col dolce nome di fratelli non soltanto i miti abitatori dell'aria, ma anche il feroce lupo d'Agobbio: gli uni e l'altro non per le loro particolari doti, ma e gli uni e l'altro perchè creature di Dio.

La vita di Antonio, scritta da Atanasio (72 segg.) e la *Historia Lausiaca* (XIX e XX), già ci presentano due *fioretti* che sembrano preludio dei *fioretti* francescani; nei due « Exameron » di Basilio e di Ambrogio, poi, l'osservazione dei costumi degli animali non è più mossa soltanto dalla fredda *curiositas* scientifica che aveva spinto Aristotele, Eliano e Plinio all'indagine ed allo studio.

I pesci, dinanzi al pericolo, sono pronti a riprendere in bocca o persino nel ventre i loro nati (*B.* VII, 2; *A.* V, 3, 7); tra gli uccelli, la piccola rondine costruisce con industriosità ed affetto infinito un nido comodo e morbido alla debolezza implume dei suoi piccoli (*B.* VIII, 5; *A.* V, 17, 56): le cicogne riscaldano con le proprie ali i corpi dei vecchi genitori, ormai privi di penne, li cibano e li esercitano al volo, sorreggendoli dall'una parte e dall'altra (cfr. *B.* VIII, 5; *A.* V, 16, 55); le cornacchie accompagnano e nutrono per lungo tempo i loro piccoli (cfr. *B.* VIII, 6 ed *A.* V, 18, 58); e l'usignolo, che nella notte canta mentre cova, sembra che voglia *non minus dulcioribus modulis quam fotu corporis animare ova quae foveat* (*A.* V, 24, 84).

La leonessa ama i suoi figli, come li amano la tigre, il lupo, e l'orsa, che li forma colla propria lingua, dopo di averli generati informi (cfr. *B.* IX, 4; *A.* VI, 4, 18); e, per quanto sia *unus odor, color unus omnibus* (*A.* VI, 4, 25), nel gregge mamma e figlio si riconoscono infallibilmente (*B.* IX, 4; *A.* VI, 4, 25).

Troviamo, nei nostri due Padri, che si soffermano in questa minuziosa descrizione di particolari, un caldo e vivo interesse, materiato di affetto, per quel vigile affetto filiale e materno: il senso intimo d'amore che pervade tutto il creato congiunge anche gli animali tra loro, ed instaura nel cosmo una legge universale di mutua e spontanea fraternità.

CONCLUSIONE.

Attraverso l'esame dei due trattati di Basilio e di Ambrogio abbiamo veduto per quali elementi il Cristianesimo ci presenti un apprezzamento nuovo, diremmo un senso nuovo della natura: non dei singoli fenomeni, ma della natura tutta quanta nella sua unità ed organicità.

Nel mondo, creato da Dio, il Cristiano vede insita una legge di saggezza e di bontà, e la natura, in quanto buona, Jà al credente moniti ed ammaestramenti.

Ma essa non soltanto è buona: è anche bella perchè riflette la bellezza infinita di Dio, e riceve da tale riflesso una vitalità nuova.

Il Cristiano scorge, nel mondo, finito e limitato, l'infinità di Dio, e verso di essa drizza la sua anima: egli tende a Dio, che nella sua essenza gli è ignoto, ed ama l'ignoto; tende a Dio, che è luce, ed ama la luce; tende a Dio che è amore, ed in Lui ama ogni creatura, e per Lui sente l'universo pervaso da un fremito infinito di amore.

Per questa rinnovazione del sentimento il Cristiano apre il suo sguardo sulla natura con una serena gioia, piena di fiducia: simile ad un cieco, cui gli occhi si aprano per la prima volta sulle meraviglie del mondo, egli non sa saziarsi di vederlo, di contemplarlo, di descriverlo, questo mondo che parla di Dio alla sua anima, sitibonda della parola divina.

Ma non aveva la mitologia, nella sua multiformità, adombrata la bellezza della natura? Non offrivano gli scrittori

pagani schietti ed ingenui riflessi del mondo esteriore? Non erano, in sostanza, educati classicamente, tra gli stessi scrittori cristiani, tutti quelli che, ripugnando alla intransigente mentalità negatrice di ogni contatto tra Gerusalemme ed Atene, scorgevano del vero, del bello, del buono, almeno in germe, anche nel pensiero e nell'arte classica, e di tale vero, di tale bello, di tale buono si appropriavano? Non si ritrovano forse, dunque, elementi classici anche nella concezione cristiana?

Senza dubbio: ma ciò che prima era solitaria intuizione individuale diventa nel Cristianesimo patrimonio unificato dalla fede ed a tutti comune: e così anche nella concezione della natura i Cristiani finiscono per avere un'anima sola.

MARIA CESARO.

L'UMANESIMO AGOSTINIANO DEL PETRARCA

PARTE II.

L'INFLUENZA DOTTRINALE

CAPITOLO I.

LA CULTURA PATRISTICA DEL PETRARCA.

Oggetto del nuovo studio, sua opportunità e metodo da seguirvi. — Quando il Petrarca si sia messo a leggere gli altri Padri della Chiesa. — Valore che ha per lui la letteratura patristica. — S. Ambrogio. — S. Gerolamo. — Gli altri dottori latini. — I Padri greci. — Predominio assoluto di S. Agostino così nell'influenza come nella stima. — Elenco delle opere agostiniane citate dal Petrarca. — Il suo nome va posto fra i restauratori degli studi patristici.

Un'azione così profonda e duratura come quella esercitata da Sant'Agostino sull'animo del Petrarca non avrebbe potuto non estendersi anche al suo pensiero. Essa, mentre dominava lo svolgersi della sua esperienza interiore, ne imprimeva pure, fortemente, l'intelletto. La ricerca, che abbiamo fatta, dell'influenza psicologica rimarrebbe perciò incompiuta se non seguissimo ora le tracce agostiniane anche nella dottrina filosofica e religiosa dell'umanista cristiano. Quest'altra influenza, che chiameremo dottrinale, si esplicava — è ovvio — insieme con quella morale; nè potrebbe logicamente andarne divisa: soltanto le necessità della trattazione ci hanno costretti a tenerle distinte.

Ma allo stesso modo che nella roccia il filone del metallo suol apparire misto con altre sostanze minerali, anche nel fondo del pensiero petrarchesco avviene talora di scorgere, vicino alle agostiniane, derivazioni da altri scrittori sacri, da altri Padri della Chiesa. Sono però influssi analoghi: l'unità della dottrina cattolica si riflette egualmente in tali autori, come una medesima luce in specchi diversi.

Per gran parte della propria vita, il Petrarca non considerò, fra i Padri, se non Agostino; ma dopo che egli si è stabilito a Milano, vediamo i suoi studi allargarsi agli altri e particolarmente ad alcuni di essi [1]. D'allora in poi le sue pagine infittiscono di citazioni patristiche; non solo, ma egli ritorna su quelle già composte per aggiungervi la menzione di autori che nel periodo della loro composizione non aveva ancora letti. E mentre veniva a conoscere nuovi dottori, intensificava lo studio del prediletto fra tutti di S. Agostino.

Se vorremo quindi ricostruire il pensiero cattolico del nostro autore, abbandoneremo il metodo cronologico, di cui ci valemmo solitamente per riandare l'efficacia psicologica del Santo sopra di lui, ma da tutte le sue opere dovremo raccogliere, aggruppare, ordinare, secondo un criterio logico, i molti, svariati elementi della sua dottrina religiosa e filosofica.

Finchè visse nel romitaggio di Valchiusa, il Petrarca non ebbe a sua disposizione esemplari di opere di Padri tranne i pochi ch'era riuscito a procurarsi, e di cui si è detto [2]; durante le sue peregrinazioni poi, se poteva abbattersi in libri nuovi, non avrebbe però potuto farne uno studio regolare. Del resto non aveva ancora sentito un così vivo impulso ad occuparsene. In ben diverse condizioni, e più favorevoli, si trovò invece a Milano, dove rimase otto anni (1353-61). Ed ivi ad una grande abbondanza di tali volumi corrispose — già lo sappiamo — il suo proposito, deciso e costante, di farne assidua lettura [3].

La sua abitazione si trovava nelle immediate vicinanze della basilica ambrosiana (il sito ne è tuttora ricordato da una lapide); e presso di questa esisteva una ricca biblioteca, di cui gli antichi scrittori ecclesiastici saranno stati gran parte. Egli non mancò di trarne profitto. Lo sorprendiamo nell'atto di compulsarvi un codice, attraverso un passo *De vita solitaria,* là dove [4], a proposito dello scritto *De moribus Brachmanorum* falsamente attribuito a S. Ambrogio (ma che egli dubita, a cagione dello stile, sia suo, e propende invece a ritenere dello storico Palladio), soggiunge di averlo rinvenuto « in archivo Ambrosianae Mediolanensis ecclesiae » [5]. L'esempio lascia supporre che il Petrarca facesse frequente lettura dei testi raccoltivi, e

(1) Vedi la parte prima del presente lavoro alle pagine 117-18 e 152-53.
(2). Parte I, cap. III.
(3) *Epist. Familiarium* l. XXII, 10 (Edizione Fracassetti).
(4) L. II, pag. 275 (*Opera omnia,* Basilea, 1581).
(5) Al medesimo fatto allude evidentemente nella *Epist. Senilium* l. II, 4 (Basilea 1581). — Vedi a questo riguardo, e per tutto il capitolo in corso: Pierre de Nolhac, « Pétrarque et l'humanisme » (1907), tome II, chap. IX (Les Pères de l'Église et les auteurs modernes chez Pétrarque).

così forse di quelli conservati presso i certosini di Garegnano, nei periodi del suo soggiorno agreste di Linterno.

L'alta considerazione nella quale teneva i Padri della Chiesa ci persuaderà anche più della grande importanza che rivestiva per lui lo studio di essi. Invece di rivolgersi ai dottori moderni, egli risale a quelli; ed anche in ciò va contro l'andazzo comune, che sembra fosse allora di fare sì poco conto dei dottori antichi da ripudiarne la sentenza persino in materia di fede. Contro i suoi contemporanei, egli rivendica in essi i « verae fidei professores » ([6]), i « duces nostri » ([7]); li ritiene guide infallibili del cammino che conduce al Cielo ([8]), al punto che pare crederli indettati dallo Spirito Santo: « divino spiritu afflatos » ([9]). Tale apprezzamento faceva soprattutto dei Padri latini, quelli su cui venne formando la propria cultura religiosa.

Tra essi, colui che le stesse circostanze storiche lo portavano ad unire idealmente con il suo Agostino era S. Ambrogio. Dalle finestre di casa sua vedeva la basilica a lui consacrata e che ne custodisce le spoglie venerate: ivi si recava quotidianamente per le proprie devozioni, godeva l'amicizia dei canonici che la uffiziavano e, come abbiam visto, frequentava pure la loro biblioteca. Viveva dunque in un ambiente tutto ambrosiano. Con quei luoghi, pieni di ricordi, sempre sotto gli occhi, come avrebbe potuto egli, il lettore assiduo delle « Confessioni », dove Agostino parla del « suo » Ambrogio con tanta lode e tanto commossa riconoscenza ([10]), non rievocare spesso le strette relazioni spirituali intercorse fra l'autore di quel libro ed il vescovo milanese? Quando sentiva, sotto le volte del tempio, intonare il *Te Deum*, il suo pensiero correva naturalmente a loro, poichè, secondo la tradizione seguita anche dal nostro, quell'inno di confessione e di lode era appunto esploso dal loro animo nel momento di esultanza in cui il neofito rinasceva al fonte battesimale per la mano del santo pastore ([11]). Del resto non si era forse compiuto in quei medesimi paraggi il grande avvenimento — grande in sè, per le sue conseguenze in pro' della Cristianità e per la forza d'esempio che ebbe su lui, Petrarca — della conversione di Agostino, cui tanto avevano cooperato le persua-

([6]) *De remediis utriusque fortunae* l. I, c. 112 (Basilea 1581).
([7]) *Fam.* XXIII, 5.
([8]) *Sen.* VI, 6.
([9]) *Rerum memorandarum* l. IV, pag. 470 (Basilea 1581). — Nella *Sen.* III, 1 non teme di affermare che parlare contro Ambrogio sarebbe come parlare contro lo Spirito Santo, che crede favelli per bocca di lui (*De vita sol.* II, pag. 284).
([10]) *De sui ipsius et multorum ignorantia*, pag. 22, edizione di L. Capelli (dall'autografo), Parigi, 1906.
([11]) *Fam.* XVII, 10

sioni di Ambrogio? Della benefica parte esercitata da questo nella felice risoluzione della crisi onde il figlio di Monica era uscito rinnovato, il Petrarca discorre più volte ([12]).

Non di rado li nomina insieme; e nominarli insieme vuol dire per lui abbracciarli in uno stesso affetto. Lo attesta con calda parola: « ..... beatissimum ac Deo amabile par hominum... quos, quia invicem pius amor hic nexuit et nunc Deo charitas aeterna connectit, libenter ego etiam, scribens aut loquens, iungere soleo, Ambrosium scilicet atque Augustinum, sacratissimas animas et operosissimas coelestis favi ac divini apes eloquii » ([13]).

Dell'opera di Ambrogio egli mostra di possedere una conoscenza larga, se non approfondita; le citazioni che ne fa si riferiscono ai vari generi di essa: Sermoni ed Omelie, Epistole, Trattati ([14]). Fra questi ultimi vanno notati i *De officiis ministrorum* l. III, la più considerevole delle trattazioni morali ambrosiane, un compendio di etica cristiana, non per soli ecclesiastici, come si argomenterebbe dal titolo, ma per tutti i fedeli. Il nostro ne osservò bene la stretta analogia con il loro modello letterario: i *De officiis* l. III di Cicerone ([15]).

Uno dei volumi superstiti della biblioteca petrarchesca contiene opere di Ambrogio: è il codice Parigino 1757 ([16]). Le note autografe lasciate sopra i suoi margini testimoniano un'attenta lettura fatta con propositi di perfezionamento morale. Sono, come di solito, ammonimenti che rivolge a se stesso: « Lege cum tremore et fletu... Memorare... Nota qui titubas... Lege attentius et subsiste... » Ad un tratto ricorre una confessione di umiltà: « Domine Jesu... nulli utilis sum »: qui il pensiero del pio lettore trascorre dal Santo a se medesimo, in un confronto pieno di compunzione: se tale si giudica Ambrogio con la

([12]) *De vita sol.* II, pag. 258; *De sui... ignorantia,* pag. 80.

([13]) *Sen.* VIII, 6. Così in *De remediis...* II, 125.

([14]) *Fam.* IV, 10; X, 3, 4; XIII, 1; XVI, 4; XVIII, 2. *Sen.* I, 5; II, 4; III, 1; VI, 8; VIII, 3; IX, 1; XI, 12; XIII, 11; XIV, 1; XV, 6; XVI, 9; XVII, 2. *Sine titulo* VIII. — *De vita sol.* I, pag. 229; II, 256. — *De ocio religiosorum* l. I, pag. 300 (Basilea 1581). — *De remediis...* I, 23, 46, 112; II, 26. — *Contra cuiusdam anonymi Galli calumnias apologia,* pag. 1075 (Basilea 1581). — etc. — Da aggiungere una citazione rilevata da P. de Nolhac sul codice petrarchesco di Quintilliano (Parigino 7720).

([15]) Anzi in un punto dà ragione a questo in confronto del suo imitatore: *De vita sol.* II, pag. 284, I, pag. 229.

([16]) Degli scritti, autentici e apocrifi, compresi nel volume notevoli specialmente i *De excessu fratris sui Satyri sermones duo,* che il Petrarca menziona spesso. — La *Sen.* VI, 3 accenna ad un manoscritto ambrosiano, che non è probabilmente da confondersi con il predetto, mandatogli d'Avignone da Francesco Bruni. — Nella *Sen.* VIII, 6 poi è fatto l'elogio di uno scritto sulla penitenza: non possono essere che i due libri *De poenitentia.*

sua santità, con il suo fervore di opere buone, che dovrà dir egli, Petrarca? « Si hoc dicit iste, tu quid? »

Ma quanto alle citazioni, esse non presentano un grande valore di pensiero, e nemmeno mostrano di aver avuto molto peso nel determinare l'opinione del nostro autore in materia religiosa o di aver apportato qualche elemento caratteristico nella sua formazione culturale: citazioni spesso occasionali o di contorno, piuttosto che trasfusioni di pensiero.

Non molto di più si può dire per S. Gerolamo. I riferimenti a lui sono alquanto più numerosi e paiono avere talora maggior rilievo ([17]). Come nel vescovo di Milano il Petrarca apprezzò, forse più di ogni altra qualità, lo zelo illuminato del pastore ecclesiastico, così in Gerolamo ammirava specialmente il letterato cristiano, il grande scrittore, l'erudito interprete delle Sacre Scritture, lo storico che gli forniva copia di notizie letterarie sull'antichità pagana e sui primi secoli dell'era evangelica. E dobbiamo riconoscere l'esattezza tanto dell'uno quanto dell'altro suo giudizio. Una ragione speciale gli doveva poi rendere simpatico questo Padre: la sua venerazione per Roma, i suoi sentimenti romani; ed egli non trascura di valersi, a questo riguardo, della sua autorità: ciò che non potrebbe fare, e glie ne rincresce molto, con il suo Agostino ([18]).

Anche nella vasta produzione geronimiana il nostro umanista sa orientarsi bene: segno che ne ha acquistato una certa dimestichezza. Oltre all'Epistolario, la più letta e apprezzata opera di Gerolamo, oltre alla seconda parte della Cronaca di Eusebio, da lui tradotta e continuata, altro libro assai noto, ed alle divulgatissime Vite dei Padri, egli ne conobbe gli importantissimi Commenti alle Scritture ed altresì i libri polemici contro Gioviniano e contro i Pelagiani ([19]). Copia di informazioni sopra gli altri Padri dovette infine fornigli il *De viris illustribus liber*, che si può considerare il primo manuale di storia letteraria cristiana ([20]).

([17]) *Fam.* X, 4; XV, 16; XVI, 4; XXI, 9; XXIV, 12; *Var.* 25. *Sen.* I, 2, 5; II, 1; IV, 5; VI, 8; VIII, 3; IX, 1; XI, 14; XII, 1; XV, 11; XVI, 7. — *Rerum memor.* II, 2. — *De vita sol.* II passim. — *De ocio rel.* I, pag. 302-7. — *Contra medicum quendam invecti arum* l. IV, pag. 1110-11 (Basilea 1581). *De remediis...* I, 76; II, 7, 93. — *De sui... ignorantia* pag. 41, 77. — *Contra Gallum* pag. 1075, 1083. — etc. — Il De Nolhac informa che Gerolamo viene citato cinque volte sul « Virgilio » dell'Ambrosiana (T. I, ch. III).

([18]) *Fam.* XV, 9.

([19]) E parrebbe anche quelli contro Rufino (*Contra medicum* IV, pagina 1116).

([20]) *Sen.* XVI, 9.

Che delle opere sue, come delle ambrosiane, egli si sia reso familiare, pur non avendone fatto uno studio intenso e costante come di quelle di Agostino, risulta sia dalla varietà degli scritti cui si riferisce nelle citazioni sia dalla particolarità di molti riferimenti. Tuttavia neppure l'influenza di Gerolamo può reggere il confronto con l'agostiniana; anzi non si può, a rigor di termini, parlare di un'influenza di lui o di Ambrogio sul Petrarca: la loro azione rientra in quella dominante di Agostino, come acque affluenti nel fiume che le trascina ed assorbe. Non si potrebbe affermare che dall'uno o dall'altro siano venuti veri e proprii orientamenti al suo pensiero; anzi il concetto che egli ne desume non ha di solito una portata che vada al di là della circostanza in cui e per cui è fatta la citazione.

Ora se è così dei due autori ecclesiastici che, dopo Agostino, sembrano essere stati più a lungo fra le mani del Petrarca, anche meno ragguardevole apparirà il contributo recato alla sua cultura religiosa dagli altri. Scarsa influenza non vuol però dire scarse letture.

S. Gregorio Magno, che pure dalla tradizione è collocato al quarto posto fra i più grandi dottori della Chiesa latina, non fa se non rare apparizioni nelle pagine petrarchesche; sufficienti però a dimostrare che ne possedeva una conoscenza la quale andava molto al di là del notissimo Dialogo ([21]). La forma di questo scrittore, nonostante la eccellenza del contenuto, sapeva forse già troppo di medievale per il suo gusto classico.

L'arte più raffinata, la forma meno lontana dal modello classico, l'antica cultura che vi è profusa gli fecero pregiare assai di più un autore di minor fama: Lattanzio ([22]). Alle sue *Institutiones verae fidei* egli ricorre sovente, con espressioni di alto elogio per l'autore. Ne loda la ciceroniana facondia, l'ampia informazione dei poeti e filosofi pagani ([23]); e quanto al suo pregio di scrittore cristiano, ne apprezza molto la vigorosa demolizione degli errori dei gentili, con cui aperse la via a quelli che lo seguirono, massime ad Agostino; meno stima invece la costruzione delle verità cattoliche, ripetendo, in ciò,

([21]) *De vita sol.* II, pag. 260-61; *De ocio rel.* I, pag. 394; *Sen.* I, 5. — Citazioni dirette delle Omelie sul profeta Ezechiele si riscontrano in *De vita sol.* II, pag. 260 (I, 11), e in *Contra medicum* III, pag. 1105. Nel penultimo dei luoghi indicati compare anche una lettera al patrizio Narsete (è la VI del l. I). Parecchi esemplari di opere gregoriane già possedute dal Petrarca ci furono conservati: il codice Parigino 2540 contiene i predetti Dialoghi — ed è uno dei due volumi acquistati a Roma nel 1337 — il Parigino 1617 comprende le Omelie sui Vangeli, e il Parigino 2219 il Commento su Giobbe, in XXXV libri, più noto sotto il nome di «Morali», per il suo contenuto essenzialmente etico.

([22]) *De remediis...* II, 9.

([23]) *Contra medicum* I, pag. 1092.

il giudizio di Gerolamo [24]. Poche opere di Padri furono da lui studiate come questa [25].

Poco più che nomi sono invece gli altri, che ricorrono alcuna volta nelle pagine petrarchesche: S. Cipriano [26], Orosio [27], Boezio [28], Cassiodoro [29], S. Isidoro di Siviglia.

Le *Etymologiae* od *Origines* di quest'ultimo furono uno dei primi, forse il primo libro passato per le sue mani, dono del padre suo, come vi lasciò segnato sopra [30]. Ma pur essendo stata, tale enciclopedia, una delle principali fonti del sapere medievale, non destò molto interesse nel nostro umanista. Il modo in cui lo qualifica: uno scrittore ormai moderno ch'egli cita ben di rado [31], riesce istruttivo a questo riguardo, poichè denota chiaramente l'istintivo arrestarsi del Petrarca

[24] *De ocio rel.* I, pag. 302.

[25] Ecco le citazioni più notevoli: *Fam.* XVII, 1; XXIV, 6. — *Sen.* I, 5; VIII, 3; XV, 16. — *Rerum mem.* I, pag. 392. — *De ocio rel.* I, pag. 302; II, 319. — *Contra medicum* I, pag. 1092. — *De remediis...* II, 13, 19. — *De sui... ignorantia...* pag. 55, 57. Il De Nolhac ha contato una ventina di citazioni nelle opere a stampa e un numero maggiore tra le annotazioni dei manoscritti: ben trentatre, con trascrizione di interi passi, sul Virgilio dell'Ambrosiana, una sull'Orazio, il Plut. XXXIV, uno della Laurenziana (T. I, ch. III, IV).

[26] Pare conoscerlo solo da S. Agostino (*De doctrina christiana* IV, 31), il quale ne riporta un passo come esempio di stile non confacente a soggetto religioso, ma che dà invece al nostro un elevato concetto della sua eloquenza: *De vita sol.* I, pag. 242. — Altra citazione in *Fam.* XXIII, 5.

[27] *Contra Gallum* pag. 1085. Vi accenna evidentemente alle Storie, dedicate ad Agostino, delle quali però, pur valendosene, non fece certamente quella stima che il Medioevo; anzi chiama Orosio un *coacervator* (*Fam.* III, 1; XV, 9). Lo menziona pure in *Sen.* V, 1.

[28] Non lo ignora se è in grado di giudicarlo un imitatore di Agostino nei proprî scritti, specialmente in quello intorno alla Trinità. Che s'identifica evidentemente con l'opuscoletto: *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii.* Il ms. Parigino 8500, già posseduto dal Petrarca, comprende, fra molte altre cose, anche il trattatello boeziano *De scholastica disciplina* (De Nolhac, T. I, ch. II). Il Petrarca però non nomina i cinque libri *De consolatione Philosophiae,* tanto cari al Medioevo, se non, credo, in una nota, dove rinvia al quinto per la questione dell'accordo fra la predestinazione e il libero arbitrio, lasciata sui margini del Parigino 2201. — Vedi ancora *Contra medicum* IV, 1114.

[29] Il codice Parigino 2201, già menzionato e illustrato, si distingue in due parti, la prima delle quali è appunto il trattato *De anima* di Cassiodoro; e il miscellaneo Parigino 8500 include, con numerose altre scritture, il *Cassiodori liber saecularium litterarum:* si tratta del II libro delle *Institutiones divinarum et saecularium lectionum,* spesso presentato come opera a parte, e che è un compendio delle sette arti liberali, uno dei testi dell'insegnamento medievale.

[30] «Emptus mihi a patre Parisiis tempore pueritiae meae» È il ms. Parigino 1595 (P. de Nolhac, T. II, ch. 9). — Altra menzione in *Fam.* X, 4.

[31] *Sen.* II, 1.

davanti ai primi indizi di medioevo letterario. Il quale in Isidoro si fa sentire ancor più che in Boezio.

Certo non pochi autori ecclesiastici dei primi secoli rimangon fuori di questa rassegna. Ma ciò non vuol necessariamente dire che proprio qui terminassero le conoscenze patrologiche del Petrarca: alcune altre citazioni di minori paiono supporre più estese letture ([32]). Vero è, ad ogni modo, che si trattava di autori dei quali egli non faceva gran caso.

Il De Nolhac insiste sull'indifferenza, anzi sul dispregio che il Petrarca avrebbe dimostrato verso i poeti latini cristiani primitivi, mentre così i motivi della fede come quelli dell'arte avrebbero dovuto richiamare su di essi la sua attenzione; e scorge in questo fatto una chiara testimonianza del prevalere, nell'umanesimo petrarchesco, del carattere pagano sul cristiano ([33]). Il fatto è vero, ma non è forse del tutto esatto il suo apprezzamento.

L'opera di quei poeti gli era in qualche misura nota. Se non di S. Paolino da Nola ([34]), di Prudenzio possedeva anche qualche poemetto ([35]). Eppure non accade mai di imbattersi in un riferimento ai loro versi; e la menzione che di essi fa talvolta appare molto scolorita. Così l'enumerazione in cui, a proposito di versi composti da autori cristiani, dopo alcuni Padri per i quali lo scrivere in metro non fu che un'eccezione, nomina, oltre il già ricordato Prudenzio, anche Prospero e Sedulio ([36]). All'incontro manifesta un interesse più vivo per Ausonio, che appena appena può annoverarsi fra i poeti cristiani ([37]).

([32]) Così sentenzia di Sulpizio Severo, la cui *Vita S. Martini Turonensis* possedeva (*Sen.* VIII, 6; *Vita sol.* II, pag. 258): « Omnium quidem, meo iudicio, Gallorum disertissimus » (*Contra Gallum* 1069). Ora queste parole non implicano forse una lettura, sia pur superficiale, anche degli altri scrittori gallici di quel periodo, che furon numerosi? Fra di essi egli menziona ancora, per il suo pregio particolare, Ilario di Poitiers (*Contra Gallum* 1080-81). Vediamo pure menzionati S. Leone papa e S. Massimo: *De ocio rel.* I, pag. 312.

([33]) T. I, ch. IV.

([34]) *Sen.* XII, 2; *De remediis* II, 7. — La *Fam.* I, 1, si riferisce invece a Paolino di Milano che, su preghiera di Agostino, narrò la vita di S. Ambrogio, del quale era stato segretario.

([35]) Il codice Parigino 8500, appartenuto al Petrarca, include i seguenti carmi di Prudenzio: *De natura animae, De fide, De pugna vitiorum et virtutum.*

([36]) *Fam.* X, 4. Di S. Prospero (*Poema ad uxorem*) trascrive quattro versi, ma come di autore per principianti, in *De ocio rel.* II, pag. 314. Analogo giudizio in *Sen.* XVI, 1.

([37]) Diverse cose sue comprende il Parigino 8500, fra cui i *Versus Paschales.* E altre letture si arguiscono da altre citazioni (*Fam.* IX, 9. *Ecloga* X). Della sua conoscenza di Ausonio è prova anche la seguente rettifica che si legge sui margini del Parigino 5802, a proposito di versi erroneamente

Ma tutto ciò si può spiegare in una maniera alquanto diversa. Riguardati da un punto di vista esclusivamente letterario, quei poeti, pur non mancando di bellezze, specialmente Prudenzio, rimanevano in generale inferiori di molto, colpa dei tempi, ai poeti classici. Per contro, i loro versi non rivestivano un valore di pensiero pari a quello ch'egli poteva cogliere nella robusta prosa dei maggiori Padri. Essi non potevano perciò interessarlo molto nè per la forma nè per la sostanza. Non cessa tuttavia di essere singolare il fatto che il Petrarca, dopo di aver posto e risolto, come vedremo più avanti, il problema dell'accordo fra le lettere e la religione, non si accorgesse poi che da quei poeti l'accordo era stato messo in atto. Bisogna per altro aggiungere che esso non si compì sempre in modo felice, e non di rado la loro poesia sembra essere più profana che religiosa, oppure si trova a disagio nelle forme della poesia pagana, come in un abito che non le si convenga.

Il nostro quadro della cultura patristica del Petrarca non sarebbe completo se non si accennasse pure ai Padri greci, sebbene ne abbia avuto una nozione ristrettissima. E soltanto per mezzo delle versioni latine, s'intende; spesso poi di seconda mano, attraverso i Padri latini. Vediamo citati, qua e là: San Clemente papa ([38]), Origene ([39]), Sant'Atanasio ([40]), Eusebio di Cesarea ([41]), San Ba-

attribuiti a Svetonio: « In quibusdam libris est Sidonii, sed utrobique est error; vere enim sunt Ausonii ». Qui vediamo pure nominato S. Sidonio Apollinare, altro poeta di quell'età. Su di lui il nostro si esprime in termini severi, nella Prefazione alle Familiari, circa un luogo delle sue *Epistolae*, che però fraintende. Parecchi dei poeti predetti e, oltre ad essi, Giovenco ed Aratore, che versificarono l'uno i Vangeli e l'altro gli Atti degli Apostoli, sfilano, indicati allegoricamente mediante giuochi di parole, nella rassegna dei poeti latini fatta nell'*Ecloga* X. Ricordata è, infine, ancora Proba Falconia (*Fam.* XXI, 6), la quale adoprò i versi virgiliani a ritessere i racconti biblici (P. de Nolhac, T. I, ch. II e IV).

([38]) *De remediis* II, 57. Il ms. Parigino 1617, comperato a Roma nel 1337, reca una biografia di questo pontefice.

([39]) Parla in tono sprezzante della sua vastissima opera, a cagione dei molti e gravi errori che le si attribuiscono (*Sen.* XVII, 2; *Fam.* X, 3). Si direbbe perciò che la conoscesse solo per fama. Osserva il De Nolhac (T. II, ch. IX) che le stesse ragioni di diffidenza lo tennero probabilmente lontano da Tertulliano: uno dei più geniali scrittori cristiani dei primi secoli, ma anche uno dei meno ortodossi. Di lui il nostro non fa mai neppure il nome.

([40]) Definisce eloquente la sua Vita di S. Antonio (libretto del resto assai popolare), da lui posseduta (*Sen.* VIII, 6); ne rammenta l'Epistola sinodale all'imperatore Gioviano (*De vita sol.* II, pag. 253, 270).

([41]) *De vita sol.* II, pag. 283. Si è già ricordato, a proposito di Gerolamo che la tradusse in parte e continuò, la sua Cronaca, nota anche sotto il titolo di *Liber de temporibus*. Confronta: *Fam.* VI, 2; XXIV, 12; *Var.* 25; *Sen.* VII, 1.

silio ([42]), San Gregorio Nazianzeno ([43]), Palladio ([44])... semplici nomi o poco più.

Vi è però un'eccezione degna di nota: S. Giovanni Crisostomo. Il più illustre dei dottori greci occupa un posto distinto anche nella stima del nostro autore; e naturalmente la dote che più ammira in lui è quella stessa che gli valse il soprannome di Boccadoro: la sua eloquenza ([45]). Ma, quel che più conta, egli ne possiede e ne ha letti attentamente due opuscoli e li apprezza molto: « La riabilitazione del caduto » e « La compunzione di cuore ». Inclino a credere che la prima di queste due operette sia da identificare con l'*Adhortatio ad Theodorum lapsum* (superfluo riportare gli originali titoli greci) in due libri, di cui per altro il secondo non è che una lettera. Il titolo che le dà il Petrarca, tranne il nome del destinatario, e anche più l'argomento corrisponde perfettamente. La seconda poi la si ha quasi certamente da ravvisare nei due libri *De compunctione ad Demetrium monachum* (I) *et ad Stelechium* (II) ([46]).

Basta considerare i titoli per capire come questi libri, invitando il peccatore a penitenza, senza però abbatterlo, e mostrandogli nel pen-

([42]) Gli dà egli pure il soprannome di Grande riconosciutogli dalla comune stima, e ne menziona un trattato in lode della vita solitaria. Ecco le sue parole testuali a questo riguardo: « Magnus ille Basilius librum parvum de solitariae vitae laudibus inscripsit, de quo, praeter titulum, nihil teneo, et quod illum in quibusdam vetustissimis codicibus sic interdum Petri Damiani opuscolis insertum vidi ut dubium me fecerit an Basilii esset an Petri » (*De vita sol.* I, pag. 226). La fama delle numerose e cospicue scritture ascetiche di Basilio potè ben giungere al Petrarca, ma non di queste egli qui intende, bensì di altro apocrifo brevissimo scritterello *De laude solitariae vitae*. Esso non è che il capitolo XIX (*Laus eremiticae vitae*) dell'undecimo degli *Opuscula varia*, intitolato *Liber qui appellatur « Dominus vobiscum » ad Leonem eremitam*, di S. Pier Damiani. Tuttavia il nome di Basilio non vi compare affatto: come potè dunque ritenerlo suo? Le parole testè trascritte ci illuminano sull'origine di quest'errore in cui egli cadde, non senza però il sospetto che si trattasse di una falsa attribuzione. Errore che altri ripeterono dopo di lui, come taluni dei più antichi editori. — Vedi ancora *De vita sol.* II, pag. 290.

([43]) A lui pure tributa il titolo di « grande » (*De vita sol.* II, pag. 259); e lo cita indirettamente da Gerolamo (idem II, pag. 290).

([44]) *De vita sol.* II, pag. 290. Lo nomina riguardo al monaco Giovanni Egiziaco; il che lascia supporre che egli (il quale crede di conoscere questo storico bastantemente per aggiudicargli il *Liber Brachmanorum*, erroneamente ascritto ad Ambrogio) ne avesse letto la « Storia Lausiaca », dove di eremiti egiziani e d'altri paesi si discorre lungamente. Difatti Palladio, in questo stesso luogo, viene da lui qualificato: « exemplorum talium historicus ».

([45]) *Sen.* VI, 8.

([46]) Altrove il Petrarca accenna ad una corrispondenza del Crisostomo, durante l'esilio, con un Demetrio ed un Isidoro (*Sen.* XI, 12; XVI, 9); ma nell'epistolario di lui non mi pare se ne trovi traccia. Penso che questo

timento la via della redenzione, dovevano essergli cari. Tanto che ne consigliava la lettura, anzi li offriva egli stesso, all'amico Donato Appenninigena, quando questi gli aveva annunziato la propria conversione ([47]). Così intendiamo anche meglio l'allusione al Boccadoro come a uno degli autori che concorsero ad imprimere una nuova e salutare direzione alla vita ed agli studi dello stesso Petrarca ([48]). Del Crisostomo il nostro lesse ancora lo scritterello *Quod nemo laeditur nisi a se ipso*. Lo definisce infatti una composizioncella arguta ed elegante, e giudica profondamente vera, nonostante l'apparenza paradossale, la tesi che vi è svolta ([49]). E bisogna convenire con lui nell'apprezzamento di questo opuscoletto, in cui egli ritrovava una delle posizioni mentali preferite: l'impassibilità, sul tipo stoico, di fronte a qualsiasi male esterno.

Ma dal fare più larga parte, nella propria cultura, alla Patristica greca, il Petrarca fu distolto, oltre che dall'ignoranza della lingua e dalla difficoltà, certo grande, di procurarsi delle versioni, anche dalla radicatissima persuasione dell'inferiorità assoluta dei Greci rispetto ai Latini, in questo come in tutti gli altri campi dell'attività. Tale sentenza era, d'altronde, confermata dall'opinione comune, ciò ch'egli fa osservare, la quale riteneva i quattro principali teologi della Chiesa occidentale superiori di gran lunga ai più insigni dell'orientale ([50]). In lui però, più che in altri, essa era dettata anche dal sentimento nazionale, lo stesso che gli faceva rivendicare ai maggiori Padri latini l'italianità, originaria od acquisita ([51]).

Se assommiamo ora le citazioni raccolte per ciascuno dei Padri passati in rassegna, vedremo ch'esse non giungono neanche al numero di duecento. Di fronte a queste, le citazioni agostiniane si aggirano sulle milleduecento: intorno a seicento ne ha infatti contate il diligentissimo De Nolhac nelle sole epistole ed altrettante nell'insieme delle rimanenti opere. Basterebbe questo solo prospetto statistico a mettere in risalto l'enorme prevalere dell'influenza agostiniana su quella di tutti gli altri Dottori nel pensiero del nostro umanista. Essi formano

Demetrio non sia altri che il destinatario del I libro *De compunctione* (nel corso del quale a lui appunto si riferisce lo scrivente), e che Isidoro possa spiegarsi come una corruzione di Teodoro, il destinatario dell'altro opuscolo.

([47]) « Neque in hoc numero praetereundi duo sunt Joannis Chrisostomi devotissimi libelli, quorum alter *De reparatione lapsi*, *De compunctione cordis* alter inscribitur. Qui, quoniam dinumerare omnes longum est, tibi, cum voles, in nostro armariolo praesto erunt » (*Sen.* VIII, 6).

([48]) Vedi la parte I, al cap. IX.

([49]) *De remediis* II, 77; *Fam.* XVII, 10.

([50]) *Sen.* XII, 2.

([51]) *Sen.* IX, 1; *Contra Gallum* pag. 1080.

come una folta corona di cospicui personaggi sullo sfondo del quadro; ma la figura che domina nel centro è quella di Agostino.

Tuttavia la netta predominanza dell'azione esercitata da lui non è tanto determinata dalla stragrande maggioranza numerica delle citazioni agostiniane quanto dalle molte idee madri che ne vennero al pensiero del Petrarca imprimendogli un particolare indirizzo, a quella guisa che già vedemmo plasmarsi la sua vita interiore sotto l'efficacia dei motivi psicologici e morali che le si erano comunicati attraverso l'ardente libro delle « Confessioni ».

Allo studio di questa informazione filosofico-religiosa ci potrà ora introdurre l'elenco delle opere di Agostino note al Petrarca, qual è dato ricostruirà con elementi sicuri e precisi, indicandoci prima di tutto le proporzioni in cui egli ne conobbe la vastissima produzione. In modo approssimativo, s'intende, poichè forse più numerosi delle citazioni esplicite sono i riferimenti in cui è detto il nome dell'autore, ma non il titolo del libro cui si attinge, e, di più, le rispondenze di dottrina si manifestano spesso, anche in punti essenziali, senza pur un accenno alle fonti.

Dopo le *Confessiones*, diventate, a dir così, parte della sua stessa esperienza interiore, e che ebbero — ripetiamolo ancora una volta — tanto potere sopra di lui quanto nessun altro libro, l'opera che contribuì di più alla sua cultura cristiana furono probabilmente i ventidue libri *De Civitate Dei*. I frequenti rimandi all'uno o all'altro di essi provano ch'egli aveva assimilata bene e teneva presente nella memoria la materia di tutti. Questa grande opera, che è una vera enciclopedia, non nel senso di un materiale aggregato di cognizioni varie quali, ad esempio, le « Etimologie » isidoriane, ma in quanto la molta scienza, sacra e profana, vi è ordinata in una possente unità di pensiero: l'unità del pensiero cattolico, dominata con lo sguardo del genio, provvide largamente alla sua formazione intellettuale, come in genere a quella del Medioevo, della cui cultura fu uno dei fondamenti. Egli ne ricavò numerose notizie sulla mitologia pagana, sulla storia sacra e romana, anzi universale, sui filosofi greci e sugli scrittori latini, ma ne derivò soprattutto la sua più ampia informazione di dottrina agostiniana. Ivi ne trovava infatti un'esposizione compendiosa e non sistematica, ma, si può dire, completa.

Collochiamo subito dopo, in ordine d'importanza, il volumetto *De vera religione*. Ne abbiamo già osservato l'efficacia psicologica sul nostro uomo ([52]). Qui noteremo ancora come esso, che è un'altra esposizione complessiva della dottrina di Agostino, ma fatta di scorcio, fosse fra i trattati di lui uno dei più adatti ad imprimere una forma

([52]) Vedi il cap. VI della Parte prima.

al suo pensiero, a dargli un sistema filosofico-religioso. E del suo contenuto, forse più ancora che di quello *De civitate Dei,* egli fece midollo al proprio pensiero, agevolato in ciò dalla densità della trattazione, che è una specie di vade-mecum. Talmente se lo assimilò da poter giustamente dire, per giustificarne le frequenti derivazioni, non doversi considerare estranee a noi le verità che noi abbiamo desunto da altri in virtù di uno studio assiduo ([53]). Accade così di ravvisarne spesso la presenza, anche all'infuori di qualsiasi richiamo e in posizioni mentali che sono fra le più caratteristiche del Petrarca.

Nel più antico catalogo della sua biblioteca, vergato sull'ultimo foglio del manoscritto contenente appunto il libro *De vera religione* ([54]), sono menzionate altre due operette che non compaiono mai nelle citazioni petrarchesche: i *Soliloquiorum libri duo* ([55]) e *De orando Deo,* titolo quest'ultimo che corrisponde all'Epistola CXXX a Proba Faltonia, lunga come un trattatello e così designata comunemente per il suo argomento. Ma i « Soliloqui » dovettero favorire, come già dicemmo, la sua ricerca, condotta con metodo psicologico e con fine morale, di cognizioni essenziali, come quella di Dio e dell'anima, specialmente d'immortalità di questa ([56]). La bella lettera poi in cui Agostino insegnava alla pia vedova romana in qual maniera pregare Iddio lasciò certamente un'eco nella sua coscienza.

Anche le *Enarrationes in Psalmos* contano fra le opere menzionate più spesso; e dove manca la citazione diretta del commento agostiniano, vi si può generalmente risalire dalla lezione del Salmo richiamata. All'imponente raccolta di omelie, dove l'interpretazione del grande poema davidico procede dal primo all'ultimo versetto, mirabilmente varia ed una, attraverso un'esposizione doviziosissima, piena di applicazioni morali, dalla lettura attraentissima, certo molto è debitrice la cultura biblica del Petrarca.

Di tutti i libri fin qui elencati ci è pervenuto l'esemplare che appartenne a lui, o per lo meno sappiamo positivamente ch'egli ne possedette copia ([57]). Ma non finisce a questo punto la serie degli scritti agostiniani che gli furono sicuramente noti. Così i quattro libri *De doctrina christiana,* che gli servirono da manuale per l'uso delle sacre

([53]) *De ocio rel.* I, pag. 296.
([54]) Parte prima, cap. III.
([55]) Di questi però consiglia la lettura al fratello Gherardo: *Fam.* X, 3.
([56]) Parte prima, cap. VII.
([57]) *De Civitate Dei* l. XXII: codice 1490 della Biblioteca Universitaria di Padova, *Enarrationes in Psalmos* CI-CL: cod. Parigino 1994, *Enarrationes in Psalmos* I-CL: cod. Parigino 1989 (in due volumi), *De vera Religione liber:* cod. Parigino 2201, *Soliloquiorum* l. II, *De orando Deo* (epistola CXXX): risultano dal catalogo redatto sul manoscritto precedente. Vedi il cap. III della Parte prima. — Andò invece perduto il famoso esem-

Scritture e gli appresero il modo di conciliare le lettere con la religione. Così i quindici *De Trinitate,* una delle più grandiose composizioni di Agostino e il più ragguardevole dei suoi trattati dogmatici, onde attinse tanta parte delle proprie dottrine teologiche, e che giustamente qualifica di divino ([58]). Alcune citazioni dirette ci additano un'altra ricca miniera, massime di scienza teologica: *In Iohannem tractatus CXXIV* ([59]): altissimo commento del più sublime dei Vangeli.

Oltre alla lettera CXXX, già ricordata, non mancano accenni all'Epistolario, i quali, pur vaghi come sono, attestano che egli lo aveva scorso. Quando vuole scusarsi — debole scusa! — delle sue asprezze e volgarità polemiche — anche se bisogna riconoscere che vi fu trascinato dall'improntitudine e dall'insipienza del suo avversario — contro il medico che l'aveva attaccato — con l'esempio delle contese epistolari di Gerolamo e Rufino, rammenta ancor quelle di Gerolamo con Agostino « levius quanquam reverentiusque habitas, duras tamen atque mordaces » ([60]). Checchè si pensi di simile giudizio, esso implica la conoscenza delle epistole agostiniane LXVII, LXXIII, LXXXII e delle geronimiane (*inter augustinianas*) LXXII, LXVIII, LXXV, LXXXI, CLXXII. E sarebbe strano che la lettura si fosse limitata alle lettere scambiate fra i due Padri. Nel medesimo epistolario trovava pure le lettere inviate ad Agostino dai suoi seguaci S. Prospero d'Aquitania ed Ilario: la CCXXV e la CCXXVI, sulle questioni sorte dalla sua lotta contro l'eresia pelagiana, cui allude in altro luogo ([61]).

Le letture petrarchesche si estesero anche ai *Sermones.* Il CV, notevole per i riferimenti alle cose romane, è menzionato in maniera esplicita ([62]). Inoltre nel primo dei due sermoni *De utilitate agendae paenitentiae* (CCCLI, CCCLII), più organicamente svolto, si ha probabilmente da ravvisare quel trattato sulla penitenza che egli consi-

plare delle *Confessiones,* donato al Petrarca dal padre agostiniano Dionigi di S. Sepolcro e poscia da lui vecchio al giovane discepolo Ludovico Marsigli, agostiniano pur esso (*Sen.* XV, 7). È fu gravissima perdita, chè le sue note marginali ci sarebbero preziose.

([58]) *Sen.* XVI, 1.

([59]) *De vita sol.* II, pag. 259. È il passo riferito nel cap. IX della Parte prima dal *Tractatus* XVII (11). *De remediis* II, 90: riassume il paragrafo 14 del *Tract.* I. Altre due citazioni, particolareggiate esse pure, tra le note marginali del Parigino 2201.

([60]) *Contra medicum* IV, pag. 1116.

([61]) *Sen.* XVI, 9. Il Petrarca riteneva si trattasse di S. Ilario di Arles, ma gli editori Benedettini osservano quanto poco il contenuto dell'epistola si convenga a quello. È invece un altro Ilario, non meglio conosciuto. A Prospero ed a lui Agostino rispose poi con i due libri *De praedestinatione sanctorum* e *De dono perseverantiae.*

([62]) *Fam.* XVII, 4; *Sine titulo* IV (con estratti).

gliava, insieme con l'analogo di Ambrogio, a Donato degli Albanzani, siccome utilissimo a chi fosse, al pari di lui, bisognoso di letture spirituali che consolidassero i suoi novelli propositi di vita cristiana ([63]).

Fu fra le mani del Petrarca altresì la raccolta *De diversis quaestionibus octogintatribus:* quesiti brevemente posti e risolti, talora importanti. Il dubbio che potrebbe sorgere fra questa e l'altra, meno considerevole, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* l. II per il fatto che il postillatore scrive semplicemente: « Diversae quaestiones » è eliminato dal contenuto stesso delle citazioni le quali rimandano alla « quaestio » XLV « Adversus mathematicos » ([64]) e all'XI (non XII) a proposito della domanda: « Quare Christus de femina natus sit » ([65]).

Le annotazioni marginali del codice Parigino 2201, descritto dal Delisle ([66]), ci fanno conoscere parecchi altri titoli di opere agostiniane: *De Genesi ad litteram* l. XII. Alcune parti di questo libro influirono sulla mente del Petrarca forse più che non sembri. La citazione « Super Genesim » è molto indeterminata e lascerebbe incerti fra questo e il minor commento, incompiuto, *De Genesi ad litteram imperfectus liber;* ma la questione che dà motivo al riscontro: « Cur Deus tentari permisit hominem », trattata nell'XI libro (§ 6-8) del commento maggiore e mancante nell'altro, leva ogni incertezza.

De agone cristiano liber, citato a mezzo il cap. XI, il che sembra supporne una lettura integrale ([67]). È un utilissimo breviario, redatto in forma semplice, di quanto si deve credere e praticare.

([63]) *Sen.* VIII, 6. Forse impossibile è invece l'identificazione dell'opera cui il Petrarca intende riferirsi là dove, ammirando le imponenti proporzioni del volume delle Enarrationes in Psalmos inviatogli dal Boccaccio, confessa di non conoscerne altro in lingua latina che per mole possa reggere il confronto con quello, « nisi forte si alter eiusdem liber in Epistolas Pauli, quod, nisi fallit existimatio frustraturque memoria, prope ad eamdem litterarum congeriem videtur accedere » (*Fam.* XVIII, 3). Si tratta evidentemente di un libro che non ha sottomano, anzi che ha forse sfogliato soltanto e da tempo: ciò spiega l'errore in cui cade e del quale pare abbia egli stesso la sensazione. Poichè tutti gli scritti agostiniani a commento delle Epistole paoline, e cioè: i *Sermones de verbis Apostoli* (CLI-CLXXVIII), le due *Expositiones* dell'Epistola ai Romani e l'altra dell'Epistola ai Galati, il primo dei due libri *ad Simplicianum,* supposto ch'egli li avesse trovati tutti raccolti in un volume, rimarrebbero molto al di sotto del paragone. Oppure, potendo anche apparire improbabile un simile errore nel Petrarca sempre così preciso sul conto di Agostino, penseremo piuttosto ad una corruzione del testo?

([64]) *Fam.* III, 8 (ve ne trascrive un buon tratto).

([65]) Il richiamo è fatto in una nota del Parigino 2201. Altro riferimento in *Sen.* II, 1.

([66]) Parte prima, cap. III.

([67]) Anche qui la citazione va rettificata: la postilla rinvia al cap. XII; ma nelle stampe è l'XI, e 12 è il paragrafo.

De quantitate (*seu qualitate* aggiunge l'annotatore) *animae liber.* È un dialogo fra Agostino ed Evodio, amico suo, composto poco dopo il battesimo del primo, nel 387-88 ([68]).

De praedestinatione sanctorum. Il punto citato ricorre verso la metà del primo libro, indicato propriamente con tale titolo, mentre il secondo, qui giustamente considerato parte di una stessa opera, viene di solito distinto con il titolo *De dono perseverantiae.*

Abbiamo poi un argomento positivo per ritenere che egli conoscesse pure i sei libri *Contra Julianum* ([69]).

A questi ultimi scritti, nati nella lotta contro l'eresia pelagiana, aggreghiamo il trattato, di argomento affine, *De gratia et libero arbitrio liber,* menzionato in una postilla del codice Parigino 1757, contenente composizioni di S. Ambrogio e di altri e appartenuto al nostro autore ([70]). Due altri titoli recano i margini del Parigino 2201, ma non sono di scritture agostiniane ([71]).

Ed a qualche altra opera ancora possiamo risalire, traverso a parecchie citazioni in cui vediamo riprodotto un concetto od anche ripetuto un passo, ma senza l'indicazione della fonte: ciò che avviene

([68]) Il Petrarca credeva invece (e lo avverte in questa stessa nota) il dialogo avvenuto «cum Adeodato filio», perchè così leggeva nel manoscritto. Ma i Benedettini Maurensi osservano che tale falsa indicazione di parecchi codici piuttosto recenti derivò dall'erronea interpretazione di certi segni grafici, e che dall'*Epistola CLXII* di Agostino si deduce con sicurezza il nome di Evodio quale interlocutore del dialogo.

([69]) Nel *De vita sol.* II, pag. 290, a proposito di S. Basilio, ricorda che Agostino lo dice fratello di S. Gregorio Nazianzeno: notizia erronea che si legge appunto nel I libro *Contra Julianum,* § 19.

([70]) De Nolhac, T. II, ch. IX.

([71]) Uno è lo scritto *De anima et spiritu,* in cui si ha da ravvisare il *De spiritu et anima,* che è invece un rozzo centone medievale, relegato dagli editori Benedettini nell' *Appendix* del tomo VI. Sul principio del cap. LIX si leggono le parole riportate nella nota petrarchesca. L'altro è il *Dialogus cum Orosio,* che non è se non il *Dialogus quaestionum LXV,* un apocrifo centone anch'esso, collocato pure nell'appendice al tomo VI, e che in un manoscritto romano è intitolato: *Liber dialogorum beati Augustini episcopi percontante Orosio presbytero,* e non molto diversamente in altri codici. La questione cui allude qui: «Arbor scientiae boni et mali» può essere la XXXII o la XXXIV. — Un altro scritto apocrifo a conoscenza del nostro è il *De cognitione verae vitae liber.* Ce lo rivela questo passo *De vita sol.* II, pagina 258-9: «Denique per omnem vitam solitariis et quietis locis atque inter caetera Pisani montis ocio delectatus et illic aeremitico habitu traxisse moras creditur et ad loci illius aeremitas liber suo quidem praescriptus est nomine». Ora l'opuscolo suddetto in qualche codice porta la rubrica seguente: *Incipit liber beati Augustini de Cognitione verae vitae, quem fecit fratribus heremitis in monte Pysano, ipso existente fratre, anno aetatis suae XXXI.* Il «creditur» del Petrarca non sembra indicare un giustificatissimo dubbio circa questa attribuzione? (Vedi l'*Appendix* dell'edizione Maurina).

sovente; e lo possiam fare ora con maggiore ora con minore sicurezza o probabilità, rintracciando i luoghi corrispondenti nelle opere agostiniane. Alcuni esempi li vediamo nelle note al testo latino *De sui ipsius et multorum ignorantia* pubblicato di sopra l'autografo da L. Capelli, che hanno il merito di voler rintracciare i riferimenti di cui è denso quell'opuscolo, ma non sempre colgono nel segno. Così, a proposito dell'*yle* o *silva*, l'informe materia onde Iddio avrebbe, secondo alcuni, tratto fuori il mondo, ma che, secondo Agostino, fu essa medesima, se mai, a sua volta creata da Dio, il Capelli rinvia ([72]) ai *Contra Fastum Manichaeum* l. XXXIII (l. XX, c. 14). Tuttavia la rispondenza mi pare più stretta, specialmente per l'aggiunta del termine *silva*, che là manca, con il libro *De natura boni contra Manichaeos* (c. XVIII) ([73]).

Ma tralasciando ora nuove induzioni, arrestiamoci a questo punto. L'elenco che abbiamo composto valendoci di testimonianze sicure dimostra sufficentemente l'estensione e la profondità delle letture agostiniane del Petrarca. E poichè se molte sono le citazioni, anche più numerose sono le derivazioni non accompagnate da indicazione di sorta, è lecito supporre che egli abbia attinto pure ad altre fonti, anche perchè nella vastissima opera di Agostino ritornano spesso gli stessi motivi fondamentali, quelli appunto che nelle pagine petrarchesche hanno sì forte eco.

Che molti libri di Agostino non soltanto avesse letti, ma anche possedesse nella propria biblioteca, oltre a quelli che son giunti fino a noi, sentiamo confermato da lui medesimo:

« Sed ut alia omittam eiusdem ingenii monumenta, seu quae multa sunt mihi, seu quibus adhuc careo... » ([74]).

Opere alcune voluminose assai e tutte dense di pensiero, in mezzo alle quali il nostro lettore sapeva orientarsi destramente, indizio della famigliarità che se n'era procacciata a mezzo di un assiduo studio. A tal uopo, come per avere un'idea degli scritti dello stesso Padre che non era ancora riuscito a procurarsi, la parte maggiore, molto gli giovarono i due libri *Retractationum*, l'accurata revisione che negli ultimi anni questi fece della sua portentosa attività letteraria,

([72]) Pag. 63 (nota 195).

([73]) In altro punto (pag. 69, nota 215), riguardo alla stima che Agostino faceva dell'« Ortensio » di Cicerone, egli rimanda ai *Contra Julianum Pelagianum* l. VI (l. V, § 72-78); ma il tenore del passo si può benissimo spiegare anche con altri luoghi agostiniani familiari al Petrarca delle « Confessioni » e della « Città di Dio », in cui è dato rilievo al grande vantaggio che quegli ebbe dalla lettura del dialogo ciceroniano; e, in ogni caso, più che al passo indicato dal Capelli, si avvicina ad alcuni del XIV libro (§ 12-26) *De Trinitate*, opera anche questa a lui ben nota.

([74]) *Fam.* XVIII, 3.

ripassando ben novantaquattro lavori suoi, di ciascuno dei quali dichiara brevemente e l'occasione e l'argomento, quindi corregge gli errori, specialmente dogmatici, che gli erano sfuggiti ([75]). La titanica figura di questo Dottore poteva così disegnarsi intera davanti alla sua mente.

Il concetto che il Petrarca si è formato di S. Agostino è in armonia con il prevalere della sua influenza su quella di tutti gli altri scrittori ecclesiastici. Sebbene non sia stato parco di lodi anche agli altri, di lui ha un'opinione assai maggiore. La stima che ne fa, il sentimento che a lui lo lega hanno prima di tutto un'origine morale ed un valore affettivo: è simpatia, è ammirazione, è obbligo di riconoscenza, è una specie di culto nutrito di venerazione e di amore. Alle espressioni del proprio entusiasmo per il maestro, del proprio affetto per il padre spirituale, che già incontrammo ([76]), molte più se ne possono aggiungere. Il Padre della Chiesa diventa il suo padre:

« pater Augustinus » ([77]),

« quel mio dilecto patre » ([78]).

Egli è un ricchissimo scrittore; sovrano, divino il suo genio ([79]). In lui si possono contemplare parimenti eccelse le qualità dell'intelletto e quelle dell'animo, la sapienza e la virtù:

« vir et pietate magnus et literis » ([80]).

Nel suo ammaestramento egli ha trovato il cibo per sostanziare la mente ed insieme la direttiva per correggere il corso della vita, e perciò riconosce in lui:

un « insignis veri professor » ([81]),

uno « scrutator veritatis acerrimus » ([82]),

un « medicus animorum » ([83]).

Così per la dottrina come per la pratica è la guida più sicura: non può fallire chiunque la segua ([84]).

Fra i dottori della Chiesa Agostino tiene un posto a parte e più alto: non che superato, egli non è neppure uguagliato; è il maggiore non soltanto dei Padri, ma di tutti gli scrittori cattolici antichi e moderni: è l'impareggiabile. E quasi a convalidare il proprio ap-

([75]) *Fam.* II, 9; XVIII, 3.
([76]) Parte prima, cap. III, VI.
([77]) *Contra Gallum,* pag. 1074.
([78]) *Sonetto* XL.
([79]) *Fam.* VIII, 6; XVIII, 3; XIX, 18; XXIV, 6.
([80]) *De ocio rel.* I, pag. 308.
([81]) *Fam.* XXI, 8.
([82]) *De remediis* II, 118.
([83]) *Contra medicum* IV, pag. 1114.
([84]) *Sen.* XV, 6.

prezzamento con quello ben più autorevole degli stessi contemporanei, il Petrarca fa notare il profondo ossequio, le preclare lodi con cui Ambrogio, che pure gli era stato maestro, si rivolge a lui, per chiedere di essere illuminato dal suo sapere e dal suo ingegno ([85]). Tale convinzione il nostro afferma in modo solenne, quasi testamento spirituale, nella penultima delle sue lettere:

« Equidem Augustinum aequari a nemine posse reor; quis nunc enim illum aequet, quem aevo illo ingeniorum feracissimo, me iudice, nullus aequaverit? nimis magnus undique vir fuit, nimis inaccessibilis » ([86]).

Non faceva d'altronde se non confermare il giudizio che ne diede tutte le volte che gli fu posta la questione del merito di Agostino quale scrittore religioso. Ciò gli era accaduto soprattutto, quando non sappiamo precisamente, in un'amichevole polemica sorta fra lui e l'insigne giurista bolognese Giovanni d'Andrea: se dovesse Agostino ritenersi superiore a Gerolamo, o non piuttosto questo a quello, come l'uomo di leggi sosteneva. Della polemica ci informano due epistole ([87]), le quali non possono appartenere ad un'epoca avanzata della sua carriera letteraria, tanto più che Giovanni di Andrea, già maestro del Petrarca nello Studio di Bologna, non visse oltre il 1348. A questo non fa che ripetere quanto già ebbe a sostenere nelle discussioni che, sullo stesso argomento, sorgevano spesso tra lui e l'amico Giacomo Colonna, vescovo di Lombez, il quale pure assegnava a Gerolamo il primato fra i sacri dottori, anzi fra gli scrittori ecclesiastici in genere. Egli invece, pur riconoscendo i pregi che fanno di Gerolamo un ottimo autore, non dubitava minimamente di anteporgli Agostino:

« Cum multa, varia et luminosa sint sidera, ut sit hic Iupiter, hic Arcturus, hic Lucifer, Sol Ecclesiae Augustinus est ».

Ed essendo il giureconsulto bolognese ritornato all'attacco, ecco il nostro a ribattere, nella lettera successiva, il proprio asserto con vivacità. Non già ch'egli giuri sulla parola di alcun maestro, chè anzi si professa disposto sempre ad accogliere una diversa opinione purchè gliela si dimostri migliore; ma intanto non può che riaffermare le sue preferenze per Agostino. Non era però, questa, che una concessione ipotetica: in realtà il Petrarca non dubitava, non dubitò mai dell'assoluto, incontrastabile primato di S. Agostino fra tutti i Padri della Chiesa.

Quale giudizio complessivo possiamo ora dare sulla cultura patristica del Petrarca?

([85]) *Sen.* XVI, 9.
([86]) *Sen.* XVII, 2.
([87]) *Fam.* IV, 15, 16.

Se la confrontiamo con i molti autori e le moltissime opere dell'antica letteratura cristiana, dobbiamo riconoscere che troppi nomi e troppi titoli ancora vi mancano. Ma chi, anche oggi, si arrogherebbe di possedere appieno una tanto multiforme e ricca produzione letteraria? Se invece la consideriamo in sè, essa non può che apparirci considerevole. Se poi il confronto lo facciamo con la cultura patristica dominante ai suoi tempi, allora ne vediamo le proporzioni ingrandire ancora. Vogliamo con questo escludere che vi fossero conoscitori dei Padri più approfonditi del nostro? Basta scorrere i volumi di alcuno fra i più grandi maestri medievali di teologia, per esempio di S. Tomaso d'Aquino, il maggiore di tutti, per constatare le tracce di uno studio patristico più esteso e più regolare. Ma prendiamo l'esempio di Dante, che sì spesso viene contrapposto al Petrarca come tipo di cultura e di mentalità tutto medievale e profondamente diverso: qualche scarna menzione di tre o quattro opere, per quel che riguarda Agostino, pressochè nulla per gli altri Dottori. Il vantaggio del Petrarca qui si mostra chiaramente.

In generale si può dire che il Medioevo non dimenticò mai, neppure nei secoli più oscuri, gli antichi scrittori cristiani nella misura in cui dimenticò la più parte dei classici. La ricerca che ne fa il nostro umanista non ha perciò il valore di una scoperta, di una riesumazione, come ha talvolta la ricerca, fatta da lui e dagli umanisti che ne seguirono le orme, degli antichi scrittori pagani. Il fondo della dottrina teologica medievale è patristico: le opere dei Padri furono anche doviziosissime onde gli scrittori ecclesiastici posteriori trassero a piene mani i materiali per le loro compilazioni; e l'autorità dei primi Dottori rimase sempre alta nel cielo della Chiesa. Ma tutto ciò non toglie che qualche cosa di nuovo il Petrarca abbia anche trovato in essi. Lo intenderemo meglio osservando in qual modo se ne valesse, generalmente parlando, il Medioevo.

Gli studi patristici medievali produssero rifacimenti, che sono più che altro raffazzonamenti, di opere di Padri, mosaici combinati con passi tolti da quelle, andati poi confusi non di rado con le scritture genuine — laonde le edizioni di tutti, si può dire, e massime quella di Agostino, fanno seguire ai testi autentici una lunga appendice di spurii — oppure dei florilegi intesi a raccogliere il meglio dagli antichi scrittori, anche per supplire alla mancanza di libri ([88]); od ancora

([88]) Come quel *Milleloquium veritatis* messo insieme dall'agostiniano Bartolomeo Carusio, vescovo di Urbino, per incarico papale, che qui è opportuno rammentare perchè il nostro, pregato dal compositore, gli inviò (*Fam.* VIII, 7) sei versi latini, in due redazioni differenti, da porre in fine al volume, il quale ebbe poi larga diffusione, anche molto tempo dopo. Ecco

commenti che si proponevano di agevolare, rifacendosi alle loro interpretazioni, l'uso della Sacra Scrittura; od infine « somme » e trattati dove gli argomenti desunti da essi e principalmente da Agostino — il cui prestigio nella storia delle dottrine ecclesiastiche supera quello di ogni altro dottore — venivano ordinati all'esplicazione e alla difesa delle verità dogmatiche e morali.

L'iniziatore dell'Umanesimo invece riguardò la Patristica con altri occhi, con gli occhi dell'uomo di lettere, innanzitutto, e ci vide una letteratura nel senso proprio della parola, cioè non solamente un patrimonio di scienza teologica — sebbene questo egli pure abbia apprezzato moltissimo — ma altresì un'attività letteraria in un significato più esteso e pieno, il quale oltre alla scienza — la sola che interessasse lo spirito medievale — comprende altri valori spirituali. Nei Padri non considera semplicemente dei dottori, ma anche degli scrittori, e grandi scrittori; e nell'insieme della loro opera, tanto vasta e varia, tutta una letteratura, una grande letteratura cristiana, anzi l'unica letteratura cristiana degna di questo nome.

I critici, quando attribuiscono al Petrarca un interessamento esclusivo, o prevalente al punto da oscurarne ogni altro, per le lettere classiche, lo collocano già nella posizione mentale che assumeranno gli umanisti dopo di lui, in quel Rinascimento profano, anzi paganeggiante, che non è il semplice tornare in luce degli antichi capolavori, bensì un rinvenire, insieme con essi, degli spiriti dell'arte antica, laddove in lui di questa si ripetono quasi solo le forme, attraverso un'imitazione esteriore.

Da questo errore di visuale forse non va esente lo stesso Pierre de Nolhac, quantunque abbia tratto in luce tanti elementi della cultura patristica del Petrarca, dei quali noi abbiamo sin qui fatto tesoro. Infatti egli ne conchiude che le sue conoscenze di letteratura cristiana, scarse come risultano dalla ricostituzione della biblioteca di lui, provano che le sue predilezioni sono di gran lunga per la letteratura classica ([89]). Al contrario, fin dal 1879, in una notevole recensione del volume, uscito l'anno innanzi, del Körting ([90]), B. Zumbini esor-

i versi, nella redazione che mi sembra migliore (pubblicati in nota alla lettera suddetta nella traduzione del Fracassetti):

« Ingenii fontes et prata virentia circum,
Augustine, tui raptus amore feror.
Si labor hic requiem populo praestare nepotum
Forte queat, labor hic est mihi grata quies.
Hinc sibi posteritas stillas studiosa salubres
Hauriat, hinc cupide florea serta legat ».

L'altra è pubblicata dal De Nolhac nell'*Excursus* VIII.

([89]) T. II, ch. IX.

([90]) « Petrarca's Leben und Werke ».

tava a studiare, più a fondo assai che quegli non avesse fatto nel poderoso capitolo (VIII) in cui aveva cercato di determinare l'estensione della cultura del Petrarca soprattutto nel campo classico, quanta e quale fosse la conoscenza ch'egli possedeva dei Padri. E a tal proposito additava come singolarissimo il fatto che una stessa persona padroneggiasse in grado così eminente due letterature e due culture tanto disparate quanto la classica e la patristica ([91]).

Ma pur così disparate, nella mente del nostro autore esse stanno in una certa rispondenza. I classici ed i Padri rappresentano il meglio, gli uni dell'arte letteraria e della saggezza umana, gli altri della sapienza cristiana, fatta di verità e di virtù sovrannaturali: ambedue nella medesima lingua, la lingua di Roma. E come, trascurando le moderne letterature nazionali, non ritrova scrittori di primaria importanza e meritevoli veramente di studio e d'imitazione se non fra gli antichi (sebbene in questo il poeta delle « Rime », liberamente esprimendosi nel linguaggio natio, abbia per buona sorte dato una solenne smentita all'umanista!), così, facendo ben piccolo conto degli autori ecclesiastici medievali, egli risale sempre agli antichi, quasi non avesse la Chiesa avuto, dopo di quelli, altri dottori. Anche per questa parte dunque appare che l'antichità tiene nel suo pensiero un primato assoluto. Ma la conclusione ha pure un altro aspetto e non meno importante: insieme con la letteratura di Roma antica, egli vorrebbe ridestare ancor quella dell'antica Chiesa.

Francesco Petrarca si può quindi considerare anche come un restauratore degli studi patristici, particolarmente degli studi agostiniani. E ciò in un'epoca la quale s'intitola ancora dalla Scolastica e, se ne mostra già le forme della decadenza, segue però di poco il periodo della sua maggiore floridezza. Fenomeno culturale di grande rilievo, che emerge dall'attività letteraria petrarchesca come una novità piena di interesse. Il seguito del nostro studio varrà a persuadercene sempre più.

([91]) « Nuova Antologia » del 1° febbraio 1879.

RECENSIONI.

UMBERTO MORICCA — **Storia della Letteratura Latina Cristiana.** — Vol. II. Il IV secolo: *l'età d'oro della letteratura ecclesiastica occidentale.* — In-8°, di 1432 p., diviso in due parti di 1-771 772-1432 p. — Torino, Società Editrice Internazionale, 1928.

Parliamo, dunque – *sine ira et studio* – di questo secondo volume della *Storia della letteratura latino-cristiana* che il nostro Moricca va laboriosamente regalandoci. Com'era prevedibile, senza uscire dal quarto secolo, l'esposizione della vasta materia supera il doppio del primo volume; e rallegriamoci del proposito espresso dall'A. di proseguire con la stessa ampiezza lo svolgimento di tutto il suo programma. Nella stessa prefazione, egli si stende nella difesa dell'opera sua contro il critico di « Cultura »: lasciamo questo tasto che stridette già abbastanza (e i nostri lettori ricordano la vivace risposta del Colombo) tanto più che da quel gruppo donde eran uscite le critiche, è venuta, or non è molto, una parola di riconoscimento e di augurio. — Una gradita innovazione tipografica è quella dei « titoli correnti » che rendono molto più agevole la lettura e facili i richiami. Un'ampia introduzione (38 pagine) delinea a larghi tratti lo sviluppo della letteratura ecclesiastica occidentale nel concreto ambiente delle circostanze storiche e tocca la questione dell'accordo stabilitosi lentamente della cultura antica col cristianesimo. Tre dei quattordici capitoli di cui si compone il volume ci espongono largamente i movimenti dottrinali che determinano la nascita di gran parte delle scritture di questo secolo: l'arianesimo (c. II), il priscillianismo (c. VI), il donatismo (c. VII). Altri raccolgono, sotto certi titoli generali, le figure meno importanti (c. I, III, V, XI). Uno è attribuito alla poesia d'imitazione classica nelle sue minori manifestazioni (c. VIII) ed è seguito dai capitoli dedicati a Prudenzio e a Paolino (IX-X), che con quelli di Ambrogio di Milano (IV) e di Niceta, Rufino, Girolamo (XII, XIII, XIV), costituiscono le parti più vive e attraenti del volume.

Sant'Ambrogio ha, naturalmente, la parte del leone con quasi trecento pagine, nelle quali il profilo storico è ritratto con compiacenza e simpatia, seguendo passo passo le vicende in cui ebbe a trovarsi il grande vescovo milanese. Anche le opere sono esposte con ampiezza ed è rilevato il loro spiccato carattere di « romanità » nonostante la

stretta dipendenza da fonti greche. Ma il migliore dei capitoli è forse quello di Paolino di Nola; in esso la vita del soave poeta viene esposta con profonda simpatia, alcuni punti ancora oscuri sono dilucidati e le opere analizzate a lungo e giudicate con benevolenza. Dalle ultime parole, ci avvediamo che il Moricca deve amare profondamente questo scrittore che, ivi è detto, senza i suoi difetti non sarebbe più lui. Una certa affinità ci pare infatti che debba correre fra l'opera talvolta prolissa del vescovo nolano e l'esposizione tranquilla, compiacente, raramente mossa da scatti o raccolta in nervosità del suo storico; l'ampio movimento di questa, infatti, mentre sembrerebbe, a prima vista, impedirne la lettura continuata, ha invece il dono di attirare, e di farsi leggere per pagine e pagine, anche dove la narrazione dà luogo a discussioni strettamente tecniche. Cosicchè ci spieghiamo l'accordo dei critici nel riconoscere a quest'opera la qualità della chiarezza e della fluidità espositiva; ma un'altra dote che gli va riconosciuta è quella d'aver raccolto un'immensità d'informazioni e d'averle esposte coscienziosamente senza la pretesa di riscoprire l'America. Il che non impedisce all'A. di offrire anche dell'« inedito » in varie questioni che vengono indicate nella prefazione (p. 7-8) e delle quali i lettori del « Didaskaleion » ebbero, a suo tempo, le primizie. L'opera non è senza difetti, e il Moricca stesso lo dichiara, ma così com'è ci pare buona e crediamo – anzi sappiamo di certo – che le sia assegnata una funzione grandemente meritoria: quella di far conoscere a tanti italiani – grandi e piccini – quella letteratura di cui quasi ignoravano l'esistenza e di farli avvicinare a quelle grandi figure che spesso ci si accontenta d'ammirare perchè manca chi guidi a ritrovare nei loro scritti quella ricchezza di vita di cui sono prodigiosamente dotati.

Inchinandoci, perciò, alla tenace resistenza di lavoro del nostro A., ci permettiamo d'indicare alcuni punti sui quali potrà tornare in altra edizione per rendere il suo libro maggiormente atto a questo còmpito . cui risponde già così bene.

Un'impressione che si prova lungo la lettura dell'opera si è che l'elaborazione del vastissimo materiale non sia sempre curata abbastanza, risultandone ora certe lungaggini, altra volta lasciandosi nel testo certe discussioni critiche che opportunamente starebbero nelle note, o anche non essendone eliminate ripetizioni, sensibili particolarmente nel capitolo su Girolamo (p. es. p. 1269-70 = 1357-58; 1251-52=1317-19; 1268=1321-23; le note 120 e 178 della 1ª parte, che potrebbero fondersi o almeno richiamarsi). Un altro passo nella revisione letteraria avrebbe certamente reso più sobrii certi accenni specialmente storici, imprimendo un maggior carattere sintetico all'esposizione.

Era bene notare – sia pure per rifiutarla – l'opinione emessa dal Morin (1916) a proposito di Firmico Materno come supposto redattore

del canone della Messa romana, come pure la confutazione fattane dal compianto Batiffol (1922). — Anche l'attribuzione del « simbolo atanasiano » ad Ambrogio (Brewer-Burn) meritava un cenno. — A proposito della digressione del *De obitu Theodosii* (p. 496 s.) dev'essere sfuggita al chiaro A. una noticina del Laurand (*Revue d'Hist. Ecclés.* XVII (1921) p. 349 s.) che, secondo noi, ne spiega molto bene la presenza nel discorso *scritto*. — La questione dell'Ambrosiastro è toccata (p. 533-538), e non si può pretendere di più poichè – per dirlo di passaggio – anche recentemente (*Revue Bén.*, luglio 1928) il Morin tornandoci su una quarta volta concludeva con un rassegnato *ignoramus*. — Una distrazione lascia collocare Filone, prima fra i Padri (p. 266) e poi fra i pagani (p. 416). — Ausonio non è un personaggio di prima fila, è vero, ma un cenno speciale con bibliografia poteva averlo. — Prudenzio e Paolino resterebbero ancora più nitidamente presentati, con una maggiore documentazione di passi poetici nell'originale. — Il « decreto Gelasiano » è di autenticità molto dubbia e il Dobschütz citato in nota è precisamente il capitano dell'opposizione. Sarà bene notare l'influenza spirituale di S. Girolamo sul compilatore di tale scritto. — Supponiamo che si riservi al terzo volume un cenno della relazione del nostro testo latino delle epistole paoline con Pelagio (p. 1251 s.=1318). — Nella seconda dimora a Roma, Gerolamo rivide pure la vers. di Aquila sul testo ebraico (p. 1252). Era bene osservare che le parti deuterocanoniche di Daniele furon rivedute su Teodozione e quelle di Esdra sui LXX. — Troviamo troppo generica la valutazione della versione geronimiana (p. 1268 s. =1324 s.). — Il Padre Amelli non è monsignore (p. 1382 e 1383). L'A. identifica l'*Itala* colla *Vetus latina* (p. 1251) intendendo con questo il testo pregeronimiano (p. 1268): dunque, un'unica versione? — La bibliografia è sempre vastissima e ben ordinata e poichè il libro porta la data del Natale 1926 non staremo a osservare la mancanza di parecchi scritti apparsi in quell'anno, come il primo tomo della monografia del Bergman su Prudenzio, lo studio di Suor Barry sul vocabolario delle opere ascetico-morali di S. Ambrogio e altri studi ambrosiani della scuola diretta dal Deferrari all'università cattolica di Washington. — Qualche articolo è sfuggito alle ricerche del Moricca, come lo studio notevole del Palanque sulla *Vita Ambrosii* di Paolino (*Revue des Sciences Religieuses* IV (1924) C, p. 26-61); quello apparso in « Didaskaleion » (nel 1924) su Gioviniano. Sul valore delle versioni rufiniane si potevano annotare le *Recherches sur l'histoire du texte grec et des versions latines du « De Principiis » d'Origène* del BARDY (Paris 1923). — Sul gruppo ascetico romano diretto da Gerolamo: GORCE, *Saint Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain* (1924) primo tomo di un'opera dedicata alla *lectio divina* fino a Cassiodoro. A p. 1223: lo *Sprachliches Handbuch* ecc. del Kaulen ebbe una 2ª ed. nel 1904

(Freiburg i. B.). — La bibliografia sulla Volgata (p. 1226 s.) e sulla sua versione (p. 1229 s.) va aggiornata e l'esposizione della tradizione paleografica va rifatta. — In genere era da tener conto degli articoli dei vari *Dictionnaires* editi dal Letouzey, alcuni dei quali assai importanti, come quello su Gerolamo del Forget (*Dict. de Théol. Cath.*), su Ilario del Le Bachelet (stesso diz.), sull'arianismo, del Cavallera (*Dict. Hist. et Géogr. Ecclés.*). Non stiamo a ripetere i pochi sbagli di stampa notati; eccone alcuni soltanto, come una lettera mancante nel nome del Bellarmino (p. 181), in *hodiernum* (p. 512, l. 2); una vocale scambiata nel primo verso citato a p. 838; un *sanguinis* ridotto a *sanguis* (p. 975, n. 18) due o tre cognomi inesattamente scritti (p. 65, leggere: Moehler 785: Jülicher, 1214: Chapman): un omicron mancante (p. 863 linea 7); una linea da sopprimere (p. 1149, l. 13); A p. 877 (pen. linea), leggere *Ciudad*, a p. 1218 (l. 26) *Études* ecc.

Come si vede, si tratta di minuzie da cui non va esente opera alcuna, ma che abbiam notato per significare all'A. con quale attenzione e piacere abbiam letto il suo volume, mossi da quello spirito ch'egli domanda in chi gli vuol rendere tale servizio. Non lo lasceremo perciò senza rinnovargli il cordiale augurio di poter dare presto compimento alla sua nobile fatica accompagnandoci – faconda e gentile guida – sino alla soglia del medio Evo.

R. G.

F. J. E. Raby, **A History of Christian-Latin Poetry** *from the beginnings to the close of the Middle Ages*, in-8, XII-491 p. Oxford, At the Clarendon Press, 1927.

Nei tredici capitoli che compongono questo volume lo sviluppo della poesia latino-cristiana viene nitidamente esposto « non soltanto dal punto di vista della forma e della struttura tecnica, ma altresì in relazione alle condizioni religiose ed intellettuali nelle quali si venne producendo » (p. 27). Difatti, con un gusto sempre vigile, l'A. ci delinea – da Commodiano a Jacopone da Todi – le condizioni storiche nelle quali si effettuò per un millennio la successione dei poeti religiosi della cristianità occidentale e nel presentare le loro composizioni nota con finezza come, adagio adagio, le preoccupazioni dell'anima religiosa medioevale di fronte a questo o quell'aspetto della realtà spirituale abbiano trovato la loro espressione – come nelle arti del disegno – in larghi movimenti poetici che s'incentrano, negli ultimi secoli, attorno a certi rappresentanti più illustri. Così, se la poesia dei martiri non ebbe dopo

Prudenzio alcun campione notevole, con Pier Damiani, invece, abbiamo la fioritura della poesia dell'ascetismo, con S. Bernardo la celebrazione dell'intimità con Gesù e con Adamo di S. Vittore trovano pieno svolgimento la tenera divozione e il simbolismo che l'ultimo Medio Evo votò particolarmente alla Vergine; e mentre sulle labbra di S. Tommaso d'Aquino risuona in lode del mistero eucaristico « una delle più sublimi produzioni della poesia sacra » (p. 409), il *Pange lingua,* il movimento francescano immette nelle vecchie forme dell'innologia dottrinale « un sentimento prima ignoto, sentimento d'intimità tenera e compassionevole che dovrà influire profondamente sulla lirica del mondo moderno » (p. 28). — La poesia religiosa medioevale, « principiata sotto l'influenza delle tradizioni antiche » (p. 27), venne a crearsi delle forme proprie, anche sotto l'influsso dell'ufficiatura liturgica, le cui necessità determinarono la forma e il soggetto dell'inno e dettero origine a quel fiore della poesia medioevale che fu la sequenza. Altre influenze che si fecero sentire in questa poesia vengon notate, man mano, dall'A. che procede sempre con chiarezza e sobrietà, disseminando nelle note e nel testo osservazioni interessanti su questioni metriche, fatti storici e questioni critiche. — Si vede facilmente in che cosa la sua concezione dello sviluppo della poesia medioevale si differenzii da quella del Colombo, di cui – a quanto pare – non conosce lo studio sulla *Poesia cristiana antica.* Eppure la bibliografia messa in fondo al volume è diligente, ben scelta e visibilmente utilizzata nell'opera; anche le opere italiane vi tengono un posto notevole, ma sembra si ignori la *Storia della scuola in Italia* del Manacorda. — Naturalmente, non tutti gli apprezzamenti storici del Raby ci trovano consenzienti, quantunque sia doveroso riconoscere la sua equanimità e la simpatia profonda con cui tratta il soggetto. Così, lasciando le questioni strettamente storiche, come quelle trattate nel primo paragrafo e certi giudizi, che ameremmo temperati, sulla Curia, crediamo in particolare resa infelicemente la mentalità di S. Gregorio Magno (p. 123) e un po' esagerata, sulla fede del Graf, la concezione che Ildeberto di Lavardin si faceva della Roma pagana in confronto alla cristiana (1). — Quisquilie, si vede, che non impediscono all'opera del Raby di essere un bel libro pieno di gusto e di attrattiva ed insieme solidamente costruito.

La stampa, come in tutto ciò che esce dal *Clarendon Press* è corretta; notiamo qualche svista: in alcuni titoli italiani, p. 63, n. 2; 249, n. 2; p. 403, n. 3; p. 473 bibl. di Paolino d'Aquileia; spostamenti di vocali: p. 292 n. 2; p. 375 nel secondo verso dantesco leggere « giuso ». Non sono in grado di asseverare se a p. 66, l. 22 non debba leggersi

(1) Sul nome di Eudelechius, poi, si noterà un appunto del Moricca apparso in « Didaskaleion » 4 (1926) fasc. 2, p. 91-94.

tam invece di *tum*. Nel testo, la data di morte di Paolino di Nola è posta giustamente nel 431, ma nel titolo (p. 101) e nella bibliografia (p. 469) il poeta vien fatto morire nel 451.

La lettura di questa storia ci fa nuovamente deplorare l'abbandono in cui si lascia in Italia una tale letteratura e l'esitazione che si mostra ad aprire ai nostri giovani qualche finestra su quel vasto movimento poetico che allaccia il nostro Trecento alla letteratura romana, contando fra le sue glorie una schiera d'illustri nomi italiani.

R. G.

FILIPPO TRUCCO Prete della Missione. — **San Tommaso d'Aquino Poeta della Santissima Eucarestia.** — Studio storico-critico e letterario sulla poesia Tomistica con versione italiana sullo stesso metro del latino e commento ascetico-dommatico. — In 8° gr., p. 100. Sarzana, Collegio della Missione, 1928. — Lire 10.

In un paragrafo degno di nota il Raby tratta con grandi lodi della poesia eucaristica di S. Tommaso. Questo elogio di un estraneo ci fa desiderare che le nostre glorie sian più studiate: ed ecco qua un bel volume che viene incontro al nostro desiderio. Il titolo ce ne indica chiaramente l'oggetto e la natura: studio, versione e commento della poesia tomistica. Ha ragione il ch. A. di dire che « una monografia piena ed esauriente » sul soggetto ci mancava (p. 3) e bene ha fatto offrendocela.

Accennato, nel cap. I, alle circostanze storiche dalle quali ebbe origine la composizione dell'ufficio del SS. Sacramento, viene a discuterne l'*autenticità* (c. II). È noto, difatti, che il Morin ha sollevato, qualche anno fa (1910), dei dubbi sull'autenticità dell'inno delle Lodi « *Verbum supernum prodiens* » basandosi sul fatto che quest'inno, diviso in due parti (per i Notturni e per le Lodi) e con tre altre strofe e leggero ritocco di una, sta nell'ufficio cistercense (nelle sue più antiche testimonianze a stampa, dal 1484 al 1674 exclusive).

Il Sig. Trucco pone anzitutto quattro pregiudiziali che scuotono l'apparente solidità della tesi avversaria; poi passa alle prove positive, costituite dalla chiara e ovvia spiegazione che trovano le interpolazioni, dall'esame interno delle strofe interpolate nell'ufficio cistercense, dalla struttura uniforme dei tre inni tomistici, dagli inizi caratteristici di tali inni e dalla discussione delle infelici modificazioni introdotte dal cistercense nell'opera tomistica. La conclusione è che « non solo non è probabile che S. Tommaso abbia copiato il *Verbum supernum* dell'Officio

cistercense, ma che è criticamente certo che il Liturgista Cistercense deturpò il genuino inno tomistico, spezzandolo, ampliandolo, modificandolo » (p. 18). — Dell'autenticità del ritmo « *Adoro te devote* « (sulla quale il Raby (p. 410) è esitante e il Wilmart promette un articolo nel primo fascicolo 1929 delle nuove *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*) non è fatta parola, ma crediamo che il nostro critico, come già fece per il *Verbum supernum* (vedi *La Scuola Cattolica*, ottobre 1928, p. 268 ss.) entrerà a discutere in qualche Rivista. — Risolte le questioni preliminari, eccoci al vivo del libro; il III capitolo ci trattiene luminosamente sulle caratteristiche della poesia tomistica: temperato estro lirico, vivo e divoto sentimento, incomparabile esattezza teologica, strofa sintetica, varietà nell'unità, nobiltà di forma. Questo studio estetico, sobrio e pieno di gusto, è ben condotto e fa penetrare nell'intimità dell'arte del nostro poeta e le formole in cui ne vengon raccolte le doti sono ricche di sostanza e felicemente espresse.

Il quarto capitolo studia il metro di ciascuna delle composizioni dopo aver brevemente accennato all'origine e alla natura della poesia ritmica, di cui esse sono i fiori più belli.

Altri capitoli son dedicati all'esame particolare delle composizioni poetiche dell'ufficiatura: gli inni « *Lauda Sion* », « *Pange lingua* », « *Sacris solemniis* », « *Verbum supernum* » e il ritmo « *Adoro te devote* ». Di ognuno si dà prima l'analisi letteraria acuta e diligente, quindi il testo con versione a fianco e infine un largo commento di natura prevalentemente teologica. Non siamo qualificati (nè è questo il luogo) per giudicare del valore del commento, ma ci pare che esso riveli una profonda cognizione della teologia tomistica e illumini al vivo la sostanza dottrinale delle poesie. La versione, poi, di esse nello stesso loro metro è un lodevole tentativo di sobrietà e precisione.

Un ultimo capitolo ci dà, tradotti e analizzati, il discorso eucaristico e le Orazioni dell'ufficiatura: gioielli, queste, della letteratura liturgica.

Il giudizio sintetico su S. Tommaso d'Aquino poeta chiude degnamente il libro, ch'è un nobile omaggio di fede e di amore. In tutte le sue pagine circola uno spirito che chiameremo tomistico, intendendo con questo aggettivo la sobrietà, la precisione e un senso di vivida pietà discretamente manifestata. La sua lettura convincerà chi temesse che nella celebrazione dell'Aquinate ci sia dello sforzato e farà gustare con maggior intelligenza il più alto poema sinora cantato al mistero centrale della Chiesa Cattolica.

Una sola osservazione: Commodiano è detto, senz'altro, di Gaza. La stampa è accurata: p. 9 nota 2 sopprimere un *b*; p. 14 linea 13, leggere *exclusive;* p. 32 n. 1: *consta.*

R. G.

CUNIBERTO MOHLBERG: **Il Messale Glagolitico di Kiew (sec. IX) ed il suo prototipo romano del sec.** VI-VII. — Roma; Poliglotta Vaticana, 1928.

I frammenti del Messale glagolitico di Kiew furono scoperti nel 1874 a Gerusalemme e costituiscono il più antico e venerando monumento della liturgia introdotta dai santi apostoli Cirillo e Metodio verso la fine del IX secolo. Essi si compongono di sette piccoli fogli membranacei scritti con caratteri del secolo XIV chiamati glagolitici, i quali, secondo la biografia di Metodio e la tradizione comune, furono inventati dallo stesso S. Cirillo, l'Ulfila degli slavi; secondo l'opinione più recente invece sono una stilizzazione della scrittura greca minuscola, in uso corrente tra quelle popolazioni, a cui egli aggiunse alcuni elementi, tratti pure dall'alfabeto greco, per esprimere certe sfumature fonetiche. I frammenti, oltre il testo biblico: *Rom.* XIII, 11-14 e una orazione del primo foglio retto, contengono le seguenti dieci Messe: la Messa di S. Clemente papa e martire, quella di S. Felicita martire, sei messe chiamate settimanali, *ad omnes dies totius anni,* ossia per i singoli giorni feriali, rivolte all'onnipotenza divina, finalmente la Messa intitolata *de omnibus virtutibus caelestibus* in onore degli angeli e dei santi.

Sull'epoca, patria e particolarmente sul carattere della lingua dei fogli si è discusso fino ai giorni nostri dai più rinomati filologi slavisti, e le loro teorie si possono ridurre a queste contrarie opinioni: alcuni li tengono per una copia antichissima morava dell'originale slavo, composto nelle parti cisdanubiane (sponda sinistra del fiume), altri invece vi scorgono una lingua slava meridionale della Pannonia con l'infiltrazione di moravismi.

Mentre i filologi si sono occupati del codice unicamente dal lato linguistico, il chiarissimo Autore volle affrontare la questione ben più importante che riguarda l'origine del contenuto e l'archetipo da cui venne ricavato. Ed egli vi si accinse con una eccezionale erudizione storica e bibliografica, congiunta sempre a finissima analisi e chiarezze di vedute. L'autorità poi che nel campo dei sacramentari romani gli acquistarono dotte pubblicazioni, lo rendono sommamente atto ad investigare nella farragine dei codici e nel labirinto dei confronti la connessione intima ed organica della liturgia slava colla romana agli inizi del Medio Evo. Il dotto benedettino, erede e continuatore dei grandi liturgisti del suo ordine, ha il vanto di aver ritrovato nei fogli di Kiew il più antico esemplare che rispecchi l'operosità liturgica dei due fratelli apostoli e d'avere additato nel *Liber Sacramentorum Romanae Ec-*

clesiae, che la sana critica attribuisce a S. Gregorio Magno, la fonte immediata donde scaturì la liturgia glagolitica.

In una ristretta recensione non possiamo che sfiorare i punti più essenziali di quell'imponente apparato scientifico che l'autore spiegò per dimostrare la sua tesi, tanto meno soffermarci a parecchie questioni di dettaglio, che rendono il suo lavoro esauriente e completo, e nello stesso tempo ci presentano la questione dei sacramentari in tutto il suo inestricabile complesso.

Il P. Mohlberg prende le mosse dalla sorprendente concordanza che egli per il primo constatò tra il Messale di Kiew e un sacramentario della Biblioteca Capitolare di Padova (*Cod. Pad.* D. 47), sul quale, aiutato dal Prof. Baumstark di Bonn, pubblicò un approfondito esame dal punto di vista della liturgia romana. Dal confronto dei due codici risulta che le Messe dei frammenti glagolitici – meno quella delle virtù celesti che vi manca affatto – si corrispondono con tale affinità di formule e di testo, da apparire manifesta la loro prossima parentela, onde il determinare l'archetipo del Sacramentario di Padova necessariamente involge la soluzione del problema riguardante l'origine del Messale glagolitico.

Innanzi tutto l'Autore rileva che il Padovano proviene dai dintorni di Liegi e di Aquisgrana e risale ai tempi dell'imperatore Lotario I. Esso non è un sacramentario adrianeo, poichè, pur tenendo conto dello sviluppo eortologico dei due secoli precedenti, non conosce le feste caratteristiche della tradizione adrianea, p. es. quella dell'Esaltazione della Croce, ritiene invece vetustissime costumanze persino pregregoriane, come la stazione *ad Sanctum Laurentium ad Titan.* Così invano si cercherebbero nel Padovano le traslazioni delle reliquie dei santi tanto frequenti a Roma nel VII e VIII secolo, quando si cominciò a trascurare le poco accessibili catacombe; onde raggiungiamo un'epoca poco distante dall'operosità liturgica di S. Gregorio Magno. Un'origine immediatamente romana dell'archetipo del Sacramentario padovano viene indicata dalla circostanza che, al principio del canone, dopo la preghiera per il Papa: *una cum famulo tuo papa nostro,* tralascia quella per il vescovo: *et antistite nostro,* consuetudine valevole solo per Roma. Di grande rilievo è anche la presenza delle Messe settimanali, che si rincontrano solo nei nostri codici, perchè scomparvero nella tradizione susseguente coll'arricchirsi del *Temporale.* Queste Messe suppongono adunque un anno eortologico poco sviluppato e sopratutto povero di feste dei santi. Ma questo momento risponde perfettamente anche alle condizioni primitive delle missioni slave al tempo di S. Cirillo; onde con buona ragione possiamo supporre che il traduttore delle Messe settimanali sia stato lo stesso santo apostolo. Egli infatti passò a Roma gli anni 868-869, chiamatovi col fratello dal papa, per giustificarsi dalle

accuse appostegli dai vescovi bavaresi per l'introduzione del rito bizantino e della lingua slava nella celebrazione dei divini misteri. Ora, volendo egli adattare il messale romano alle condizioni primitive della sua attività missionaria, non poteva servirsi del Sacramentario di Adriano allora in uso, stante che esso conteneva in massima parte feste di santi; poteva invece servirgli un sacramentario antico, tratto dalla biblioteca, che conteneva le Messe per tutti i giorni della settimana e aveva il vanto di risalire al grande ordinatore della liturgia romana, al santo pontefice Gregorio I. Lo spirito d'investigazione si confaceva al carattere di Cirillo, chiamato il filosofo, amante delle biblioteche e degli archivi, ricercatore assiduo dei monumenti antichi. In questo messale fuori di uso, Cirillo trovò anche la Messa di S. Clemente papa, le cui reliquie aveva portato seco a Roma. Ciò viene confermato dalla lettera di Adriano II la quale dice che Metodio, tornato da solo al campo del lavoro, portò seco il messale redatto dal fratello, che cominciava appunto colla Messa di S. Clemente.

Confrontando il testo di Kiew colle formule e coi formulari liturgici occidentali, in un esame particolareggiato reso più chiaro da tabelle sintetiche, l'Autore rileva il gran numero di concordanze che esso offre coi migliori codici della tradizione gregoriana.

Bisogna pur notare che, nonostante la grande autorità che la tradizione assegnava a Gregorio Magno nell'ordinamento della liturgia romana, ben poco si conosceva finora del suo Sacramentario, il *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae.* Ne parla in una sua lettera il papa Adriano I, colla quale inviava un Sacramentario gregoriano all'imperatore Carlo Magno, e poco appresso Alcuino, il dotto benedettino alla corte di Aquisgrana. Questi, nell'introduzione che prepose all'Appendice del suo Sacramentario, nota che la parte precedente dell'edizione, *hucusque praecedens,* era attribuita al Beato Gregorio papa, mentre la seguente fu composta da lui stesso sulla scorta di altri padri. Tanto la copia mandata dal pontefice Adriano, quanto il rifacimento di Alcuino vennero ricopiati per le chiese franche.

Gli esemplari più antichi del Gregoriano sono i cosidetti *messali antichi - old mass-book* - nominati da un antico martirologio anglosassone. Questi messali però, portati in Inghilterra probabilmente da Benedetto Bishop, contenevano molti influssi suditalici, dovuti ai monaci cassinesi i quali, dopo la distruzione della badia avvenuta nel 589, si erano rifugiati a Roma presso il palazzo Laterano. Il *libro nuovo - new book* - poi, di cui fa cenno il medesimo martirologio, non è altro che il Gelasiano dell'VIII secolo, con forti influssi gregoriani, come risulta dal confronto del Patavino coi migliori esemplari di esso, S. Gall. 348 e Gell. Paris. lat. 12048. L'analogia è sopra ogni modo sorprendente nell'intercalare le feste del Santorale con quelle del Temporale. Ora questa novità era

appunto la caratteristica più appariscente del Sacramentario di Gregorio Magno, chiamato perciò *mixtum*. Egli infatti volle riunito in un solo libro quello che prima di lui era diviso in libri distinti. Ma questo miscuglio di feste, per il computo ecclesiastico, mancava di praticità, come infatti mancava anche la tradizione franco-gelasiana dell'VIII secolo. Onde il sacramentario mandato a Carlo era - nella distribuzione delle feste - nuovamente un *immixtum*, in cui si era tornato ai principi pregregoriani. Tuttavia la mescolanza delle feste nei sacramentari Patavino e franco-gelasiani ci porge il destro per rintracciare l'anno, in cui Gregorio eseguì la sua riforma. Essa infatti suppone un anno, nel quale la Pasqua cadde il 3 aprile e la Pentecoste il 22 maggio. Ora quest'anno è il 595. Sappiamo anche per dati storici positivi che nel luglio di quell'anno il papa tenne un sinodo liturgico *coram sanctissimo beati Petri corpore*, e un anno dopo inviava Agostino in Inghilterra consegnandogli una copia del nuovo Sacramentario.

Conforme all'acuta indagine fatta dal Lietzmann sui tipi principali del Sacramentario Gregoriano inviato dal papa Adriano a Carlo Magno e del Sacramentario di Alcuino, l'Autore constata la relazione intima del Padovano col primo gruppo; tuttavia per i mutamenti ulteriori che la forma originale del Gregoriano aveva subìto, egli propende a credere che il Patavino si colleghi a un Sacramentario romano portato in Francia forse dal papa Stefano III, alla metà dell'VIII secolo.

Dopo aver tracciato sulla scorta di Giovanni detto l'Arcicantore e del Liber Pontificalis l'attività liturgica da papa Damaso a Gregorio Magno e collocata l'opera di questi nel rispettivo grado di sviluppo, il nostro Autore ci dà una succinta visione storica della liturgia glagolitica non mancando di chiarire punti oscuri e risolvere problemi riguardanti particolarmente la questione del rito nei primi tempi del cristianesimo tra gli slavi e l'invasione del bizantino, che distrusse i monumenti glagolitici di origine romana e preparò la via allo scisma. Riporta l'elenco e la bibliografia dei monumenti superstiti, il testo originale e la traduzione dei fogli di Kiew col parallelo del Sacramentario di Padova, il *testo glagolitico di Vienna*, altro vetustissimo monumento della liturgia glagolitica sul territorio croato, finalmente in fac-simile fotografico ambo i testi glagolitici.

Il ch. Autore, trattando delle edizioni dei testi liturgici slavi, accenna alle edizioni fatte eseguire dalla S. Congregazione de Propaganda fide nella prima metà del sec. XVII. Veramente la Congr., vedendo la scarsezza dei libri liturgici glagolitici, fin dai primi anni della sua mirabile operosità si era occupata della loro ristampa e in generale dell'uso liturgico della lingua glagolitica o, come essa costantemente diceva, illirica e di S. Girolamo, ispirandosi alle decisioni del Concilio Tridentino. Facendo ricerche per lo studio della storia patria nell'archivio della

Congr., miniera preziosissima per la ricostruzione storica non solo delle missioni lontane, ma anche della riforma cattolica e dei tentativi iniziati nei paesi protestanti, mi vennero tra le mani atti e scritture in gran numero riguardanti la ristampa del messale, breviario, rituale slavonico e di altri libri religiosi. La Congr. fece pratiche per avere gli antichi codici conservati nel monastero di Emmaus presso Praga e la stampa illirica di Fiume, che costituì la base della famosa Poliglotta della Propaganda, la quale, per assidue cure del segretario Ingoli, divenne importantissimo mezzo per diffondere e conservare il cristianesimo. L'introduzione all'edizione del messale venne composta dal vescovo titolare di Bosna, Giov. Tonco e ritoccata da Moraldo; la vendita poi del messale fu affidata al libraio veneziano, Ginami, colla condizione che non dovesse vendere più caro della quota fissata dalla Congregazione. Si preparò l'edizione del salterio illirico per uso della gioventù, della dottrina cristiana, lavoro di Tonco, del Nuovo Testamento, tradotto in Dalmazia, di formulari per la confessione e del libretto di Girolamo Palermitano per uso dei confessori. I libri liturgici usciti dalla Poliglotta erano poi tanto accetti, che ne fecero uso persino gli scismatici. (Vedi passim gli Atti e le Lettere volgari della S. Congr. i codici relativi alla Dalmazia, alla Croazia, all'Illiria, alla Bosnia negli anni indicati dagli Atti).

Sarebbe cosa sommamente desiderabile che il lavoro compiuto dalla Sacra Congregazione, che tanta premura si prese per il rito slavo e la vita religiosa di quelle popolazioni, venisse tolto dai ripostigli del suo archivio tre volte secolare. Esso getterebbe nuova luce sulla storia della liturgia slava e sull'apprezzamento che la Chiesa Romana fece dell'attività liturgica dei santi Cirillo e Metodio.

Cinkota (presso Budapest).

Prof. Dott. Francesco Galla
parroco.

Giuseppe Ricciotti. — Il *Cantico dei Cantici.* Versione critica dal testo ebraico con introduzione e commento. Torino, Soc. Ed. Intern. (1928) pp. 302, L. 30.

Bisogna riconoscere che il vario atteggiamento degli studiosi della Bibbia riguardo al *Cantico dei Cantici* è almeno in parte giustificabile, data l'indole del canto che a primo aspetto si potrebbe definire un continuo parossismo erotico senza veli, un delirio amoroso. Non meno imbarazzante ne è la forma, apparentemente sconnessa, spezzettata, a rapidi trapassi di pensiero e di scena, dove a gran fatica si viene a scor-

gere un unico motivo fondamentale. Poco di realmente soddisfacente si trova nei manuali di ermeneutica relativi, sebbene attraenti e di indiscutibile valore per il loro apparato critico, molti dei quali han tuttavia la pecca assai comune di mettere alla tortura il testo affine di strappargli confessioni confacenti ai loro schemi, quando non si perdono in cervellotiche elucubrazioni ed in linguistiche pedanterie, senza parlare poi di quelle povere chiose e commenti che s'accontentano d'una interpretazione accomodatizia, abbozzacchiata con una estrema povertà di critica, cosa ordinariamente accessibile ai più.

Il libro del Ricciotti merita assolutamente d'essere conosciuto ed è realmente degno del premio Rezzi conferitogli dalla Crusca. È un lavoro che segna un nuovo orientamento, se non possiamo dire che sciolga finalmente una tanto *vexata quaestio* della esegesi biblica; libro nutritissimo che rivela la vasta e molteplice cultura dell'Autore. È diretto agli specialisti, ma accessibile anche ad una persona mediocremente colta. Sobrio, pieno di riserbo, rispettoso del testo; la traduzione critica riflette assai fedelmente l'originale, permettendosi rari ritocchi, e non mai azzardati o debolmente motivati. Il lavoro è diviso in tre parti metodicamente ben disposte: introduzione, un intermezzo bibliografico, versione critica e commento cui segue un'appendice o serie di recensioni di alcune opere di recente pubblicazione.

I primi dei nove capitoli introduttivi, che si occupano di alcune questioni preliminari, contengono la versione acritica del testo masoretico ed offrono al lettore varî ed interessanti paralleli letterari al Cantico. Segue l'esposizione critico-storica dei varî sistemi d'interpretazione. I capitoli VII-IX espongono la tesi dell'Autore ed è la parte più succosa del libro.

L'interpretazione del Ricciotti è veramente geniale. Nel Cantico dei Cantici sarebbe poeticamente adombrata la storia d'Israele dall'esodo alla solenne dedicazione del tempio salomonico, la vita fortunosa del popolo eletto con le sue gioie ed i suoi dolori, le sue infedeltà ed i suoi pentimenti. Non tocca a me certo, nè è così facile, entrare qui a discutere particolarmente le prove storico-letterarie addotte dall'Autore; mi par tuttavia di poter rilevare un punto particolare criticamente non troppo assodato. È certo che nella Bibbia in generale e nella letteratura profetica in particolare (cfr. *Osea*, c. I e II) per una specie di antropomorfismo, comune del resto anche ad altri popoli, le relazioni tra Jahveh e la nazione vengono simboleggiate nei mutui rapporti della convivenza umana e specialmente della società coniugale. Jahveh sul Sinai fa della nazione la sua sposa prediletta, sposa troppo sovente riottosa ed infedele ad onta di tante preferenze. Il vocabolo זנה ad esempio, d'uso abbastanza frequente nella Bibbia, non significa solo darsi al meretricio, ma è anche espressione ordinaria per indicare il peccato di idolatria.

Possiamo quindi affermare che il *Cantico dei Cantici*, sotto l'aspetto allegorico-Jahvistico dell'Autore, sorge su di uno sfondo biblico favorevole, ma ciò evidentemente non è sufficiente; letterariamente esso è sempre qualche cosa di staccato, di profondamente diverso dal resto della Bibbia, e questo verrebbe a dire che la tesi dell'A. manca, ed è grave mancanza, di una prova letteraria. Bisognerebbe dimostrare che fiorì presso gli Ebrei una letteratura allegorica, di cui il Cantico rappresenterebbe lo stadio più maturo, perchè in esso l'allegoria possiede già un perfetto tecnicismo che deve essersi appunto sviluppato attraverso composizioni analoghe. Questa difficoltà pare si sia presentata anche all'Autore, il quale ci parla di un sodalizio o setta che dir si voglia in seno alla quale sarebbe sorto il Cantico; ma dell'esistenza di tale setta egli non ci dà le prove e nella disposizione generale della tesi ha quasi l'aria di un ripiego. È lodevole del resto il suo riserbo in proposito, ed è anche facile il comprendere come in questioni esegetiche così ardue non sia tanto facile dire l'ultima parola.

Resta ad ogni modo il reale valore del libro, e la teoria del R. è quella che scioglie il più grande numero di difficoltà, e quello che prima poteva esserci assolutamente l'*hortus conclusus* ci è stato in qualche maniera aperto. È vero, non ci possiamo entrare con l'occhio sapiente del botanico, ma possiamo dire di averne una visione superiore ed esteticamente assai più completa. Mentre ci auguriamo che il libro faccia buona fortuna, desidereremmo anche di vederlo presto in una nuova edizione tipograficamente più completa e all'altezza del lavoro scientifico. Senz'essere pedanti, ci pare che la trascrizione delle parole semitiche sia un po' sovente difettosa; dal momento che il libro è diretto agli specialisti, il carattere semitico non sarebbe fuor di proposito.

Luigi Zucco.